MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80156-3

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: HOPPE, GERHARD

TITLE: DIE PSYCHOLOGIE DES JUAN LUIS VIVES

PLACE: BERLIN

DATE: 19 01

Master Negative #

91-80156-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

878V832
DZ8

Hoppé, Gerhard, 1878-

Die psychologie des Juan Luis Vives nach den beiden ersten büchern seiner schrift "De anima et vita" dargestellt und beurteilt; ein beitrag zur geschichte der psychologie ... Berlin, Mayer, 1901.

123 p. 23½ cm.

"Literatur," p. 121-122.

Thesis. Erlangen.

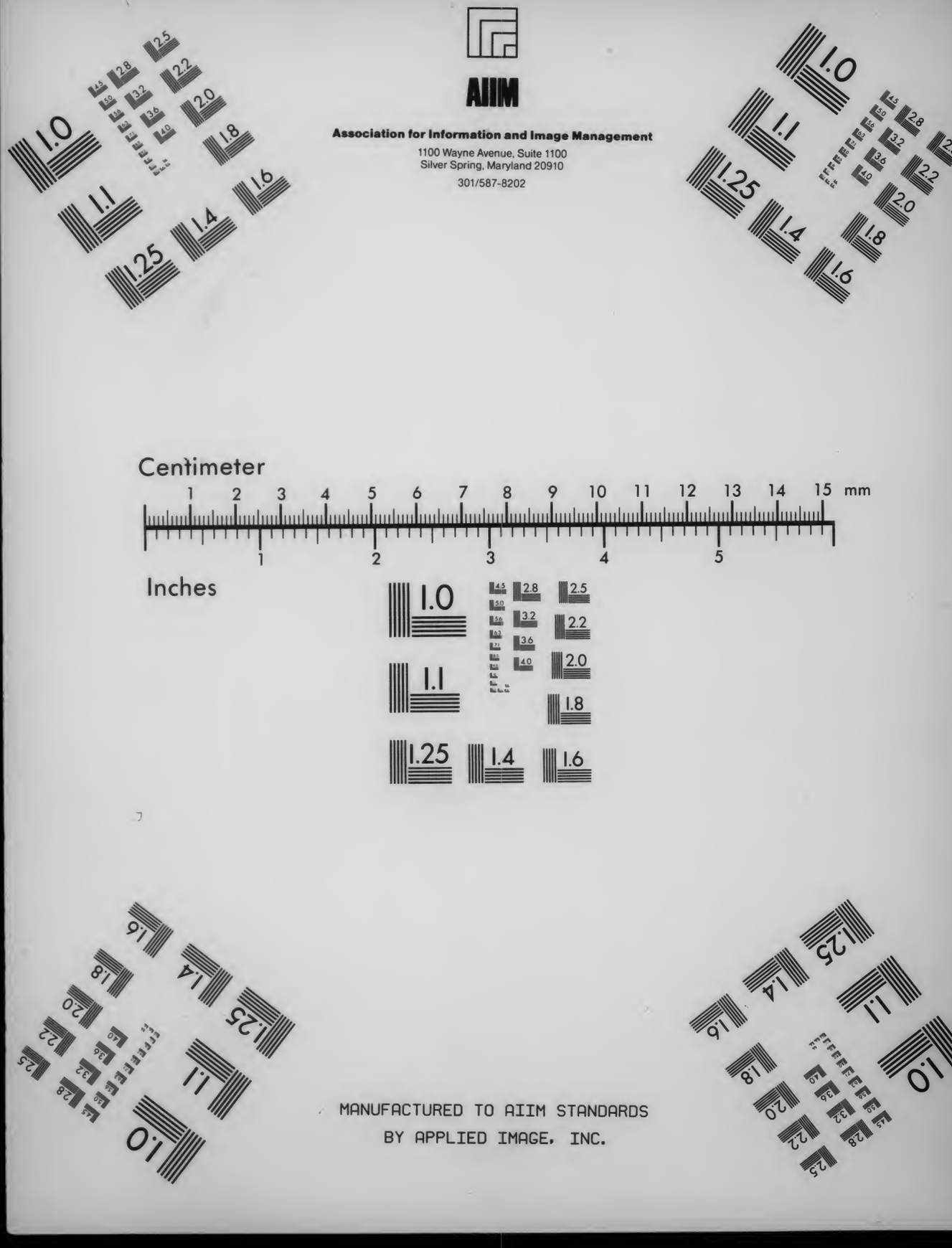
VOLUME OF PAMPHLETS

151946

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA [IIA] IB IIB
DATE FILMED: 8-12-91 INITIALS MT
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Vives, Juan Luis. Psychology
no. 3
8 78 V832
II Z 8

Die Psychologie des Juan Luis Vives

nach den

beiden ersten Büchern seiner Schrift

„De anima et vita"

dargestellt und beurteilt.

Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Gerhard Hoppe

aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 8. Mai 1901.

Berlin.

Mayer & Müller.

1901.

32

Seinen lieben Eltern.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1— 3

I. Orientierung über Vives' Leben und Schriften . . . . . 4— 8

II. System der vivianischen Psychologie . . . . . 9—108

Erstes Buch.

§ 1. Allgemeine Übersicht . . . . . 9— 10

§ 2. Über die Ernährung . . . . . 10— 13

§ 3. Über das organische Wachsen. . . . . 13— 14

§ 4. Über die Zeugung . . . . . 14— 16

§ 5. Über die Sinne . . . . . 16— 18

§ 6. Der Gesichtssinn. . . . . 18— 20

§ 7. Der Gehörsinn. . . . . 20— 22

§ 8. Der Tast- oder Gefühlssinn. . . . . 22— 23

§ 9. Der Geschmacksinn . . . . . 24— 25

§ 10. Der Geruchsinn . . . . . 25— 26

§ 11. Von den Sinnen im Allgemeinen . . . . . 26— 31

§ 12. Die innere Wahrnehmung. . . . . 31— 36

§ 13. Über das vernunftbegabte Leben . . . . . 36— 37

§ 14. Über das Wesen der Seele . . . . . 37— 47

Zweites Buch.

§ 15. Über die Funktionen der rationalen Seele . . . . . 47— 49

§ 16. Über die „simplex intelligentia“ . . . . . 49— 51

§ 17. Über Gedächtnis und Erinnerung . . . . . 51— 59

§ 18. Über die composita intelligentia. . . . . 59— 61

§ 19. Über die „ratio“. . . . . 61— 69

§ 20. Das Urteilen . . . . . 69— 72

§ 21. Über geistige Veranlagung . . . . . 72— 77

§ 22. Über die Sprache . . . . . 77— 79

§ 23. Über die „cognitio“ . . . . . 79— 80

Seite

§ 24. Über die „contemplatio“ . . . . . 80— 81
§ 25. Über den Willen. . . . . 81— 87
§ 26. Von der menschlichen Seele . . . . . 87— 89
§ 27. Über den Schlaf. . . . . 89— 91
§ 28. Über den Traum . . . . . 91— 95
§ 29. Über den „habitus“ . . . . . 95— 96
§ 30. Über das Greisenalter . . . . . 96— 97
§ 31. Über die Lebenslänge 98
§ 32. Über den Tod. . . . . 99—100
§ 33. Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele . . . 100—108

III. Beurteilung der vivianischen Psychologie . . . . . 109—120

Litteratur. . . . . 121—122

Die Psychologie des Juan Luis Vives.

Juan Luis Vives ist der gelehrten Welt unserer Tage kein unbekannter Name mehr: eine stattliche Anzahl ihm gewidmeter Schriften und Abhandlungen legen von dem Interesse, das man neuerdings dem fast drei Jahrhunderte lang Vergessenen entgegenbringt, beredtes Zeugnis ab. Albert Lange war es, der zuerst in einem ausführlichen Artikel[a]) auf die bisher nicht genug gewürdigten Verdienste dieses Mannes, den seine Zeit einst mit Erasmus und Budaeus zusammen als Triumvirn in der Gelehrtenrepublik feierte, mit Nachdruck hinwies. Die Bestimmung jenes Artikels brachte es indes mit sich, dass Lange besonders eingehend Vives Verdienste um die Pädagogik behandelte und nur andeutungsweise die Bedeutung kennzeichnete, die ihm auch ohnedies in der Geschichte der Wissenschaften zukommt. So war es denn in erster Linie die pädagogische Seite seiner litterarischen Wirksamkeit, die seither eine gründliche und vielseitige Bearbeitung gefunden hat.

Wenn auch gerade hier die specifische Bedeutung des Spaniers liegt, so sind seine Leistungen auf anderen Gebieten doch nicht weniger der Beachtung wert. Und da ist es besonders die Psychologie, die ihm, wie auch Lange bemerkt, eine nicht unwesentliche Förderung verdankt. Ihn nach dieser Seite hin zu würdigen, war die Absicht R. Pades, der auch vor einigen Jahren eine Bearbeitung der vivianischen Affektenlehre,[b]) wie sie uns im dritten Buch der Schrift de anima et vita vorliegt, herausgab. Seine Arbeit zum Abschluss zu bringen, hinderte ihn ein frühzeitiger Tod. Durch eine Bearbeitung der beiden ersten Bücher der Schrift de anima et vita die so entstandene Lücke auszufüllen und der Geschichte der Psychologie wie der Specialforschung über Vives einen kleinen Dienst zu leisten, ist das Bestreben vorliegender Abhandlung. —

Was die Lösung der Aufgabe anlangt, so handelt es sich zunächst darum, mit einer Darstellung der vivianischen Psychologie den Nachweis ihrer historischen Bedingtheit zu erbringen. In erster Linie sind es da Aristoteles und Thomas von Aquino, deren even-

[a]) cf. K. A. Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens Bd. 9. S. 776—851.

[b]) cf. den Litteraturnachweis.

tueller Einfluss auf die psychologischen Anschauungen unseres Gelehrten zu untersuchen ist. Dass sich Vives mit beiden Philosophen eingehender beschäftigt hat, leidet keinen Zweifel: Aristoteles wird häufig, zum Teil in kritischer Absicht, erwähnt, und speciell die Bekanntschaft mit den drei Büchern περὶ ψυχῆς, deren Benutzung besonders nahe lag, erweist sich aus einer kurzen Inhaltsangabe, die Vives in der kleinen Schrift censura de Aristotelis operibus giebt.[c]) Thomas von Aquino wird dagegen, soweit ich sehe, in Vives' Schriften nur zweimal vorübergehend genannt;[d]) die scholastische Erziehung jedoch, die Vives in seiner Vaterstadt Valentia, wie auch später auf der Universität Paris genoss, leistet hinlängliche Garantie für ein eingehendes Studium der Werke des Aquinaten. Neben der Abhängigkeit von diesen beiden die wissenschaftlichen Überzeugungen des Mittelalters formierenden Philosophen zeigt die vivianische Psychologie — und das wird im einzelnen nachzuweisen sein — eine durch das Studium patristischer Litteratur verstärkte Hinneigung zu Plato. Wie seiner Zeit so war auch dem Physiologen Vives der pergamenische Arzt Galenos in anatomischen und physiologischen Fragen unbestrittene Autorität.

Von zeitgenössischen Psychologien wird die 1542 erschienene Schrift „de anima" des früheren Wittenberger Professors und Freundes Melanchthons Veit Amerbach nur insofern für eine Beurteilung unseres Gelehrten Berücksichtigung finden, als sie den Standpunkt einer Verzichtleistung auf eigenes Urteil vertritt und nicht viel mehr als eine lateinische Übersetzung der aristotelischen Schrift περὶ ψυχῆς ist. — Dagegen bietet die 1540 edierte Schrift Melanchthons „de anima" eine willkommene Parallele zu dem Werke unseres Autors. Sie wird in doppelter Absicht herangezogen werden: einmal um eventuelle für die Beurteilung der Vivesschen Schrift wertvolle Differenzen zu konstatieren, sodann auch um einzelne Anschauungen unseres Gelehrten als nicht originale, vielmehr seiner Zeit gemeinsame zu charakterisieren. Zuvor wäre aber die methodisch wichtige Frage der etwaigen Abhängigkeit Melanchthons von Vives zu beantworten. Sie erledigt sich in negativem Sinne, da Melanchthons Psychologie 1540 im Druck erschien, Vives' 1538 vollendetes Werk jedoch erst zusammen mit der in polemischer Absicht gegen Melanchthon gerichteten Schrift Amerbachs über die Seele zu Basel (ohne Angabe der Jahreszahl) ediert wurde.[e])

[c]) Sie wird ausserdem noch in Vives' Werk de tradendis disciplinis Lib. IV. c. 6. erwähnt.

[d]) Ebenfalls de trad. discipl. I. 6. und V. 3.

Neben dem Nachweis der historischen Bedingtheit wird mit der Darlegung der vivianischen Psychologie zugleich eine die Gesamtbeurteilung entlastende Kritik im einzelnen zu verbinden sein. In einem einheitlichen, zusammenfassenden Überblick Vives' Verdienste um die psychologische Forschung einer kritischen Würdigung zu unterziehen, bleibt dem zweiten Teil unserer Arbeit vorbehalten. —

Für die Darstellung sei noch bemerkt, dass sie sich, ohne deshalb eine einfache Übersetzung zu bieten, im wesentlichen ziemlich eng an das Original anschliessen wird. Aus diesem Grunde ist, da eine Orientierung im Original keine weiteren Schwierigkeiten bereitet, von einem Citieren der Belegstellen im allgemeinen Abstand genommen worden; wo es trotzdem geschah, waren besondere Gründe bestimmend. Das Kapitel „de ratione discendi" ist nicht als selbständiger Abschnitt in die Darstellung aufgenommen, da es teils nur Wiederholungen bietet, teils aber rein pädagogischen Charakters ist und für Vives' Psychologie keine neuen Gesichtspunkte liefert. Was der Berücksichtigung wert erschien, wurde in die anderen Abschnitte hineingearbeitet.

Ehe wir an unsere eigentliche Aufgabe gehen, sei zur Orientierung eine kurze Übersicht über Vives' Leben und die wichtigeren seiner Schriften vorausgeschickt. Genauere Angaben enthalten die im Litteraturnachweis aufgeführten Schriften von Wychgram, Heine und Kayser, sowie der Artikel von Lange und der im ersten Bande der Valentiner Gesamtausgabe von Majansius gegebene Lebensabriss.

[e]) Die Existenz einer von Lange ohne näheren Beleg erwähnten, schon 1538 angeblich zu Brügge erschienenen Ausgabe lässt sich, ebensowenig wie das Vorhandensein einer Baseler Ausgabe von 1538 (cf. S. 7 f.), soweit ich sehe, nicht nachweisen. Namèche, der als Belgier von jener Ausgabe wohl Kenntnis gehabt hätte, folgt den Angaben Paquots, der (a. a. O. S. 122) von Vives' Schrift de anima et vita sagt: „imprimé d'abord avec eiusdem argumenti Viti Amerpachii de Anima libri IIII. Basileae Joannes Oporinus 8° sans date." — Vermutlich hat sich Lange durch Namèches Notiz: „terminé à Bruges 1538" (a. a. O. S. 42) irreführen lassen. Aber selbst wenn jene Ausgabe existiert hätte, ist doch eine Beeinflussung Melanchthons kaum anzunehmen, da dieser, wie aus Briefen an seine Freunde hervorgeht (cf. Corpus Ref. XIII. S. 2 f. u. Rump a. a. O. S. 5 ff.), schon seit 1535 an seiner Psychologie arbeitete. Die Drucklegung des 1540 erschienenen Werkes begann bereits in den ersten Monaten des Jahres 1539. Berücksichtigt man nun die Schwierigkeiten, die in damaliger Zeit einem buchhändlerischen Verkehr auf Entfernungen von Brügge nach Wittenberg entgegenstanden, so erscheint eine Benutzung der vivianischen Schrift — und das bestätigt auch der Inhalt beider Werke — mehr als unwahrscheinlich.

I. Orientierung über Vives' Leben und Schriften.

Juan Luis Vives wurde am 6. März 1492 zu Valentia in Spanien geboren. Nachdem er bis zu seinem siebzehnten Lebensjahre in seiner Vaterstadt eine streng in scholastischem Geiste gehaltene Erziehung genossen hatte, siedelte er 1509 zur Fortsetzung seiner Studien nach Paris, der damaligen Hochburg scholastischer Gelehrsamkeit, über. Die drei Jahre seines dortigen Aufenthalts waren für seine geistige Entwickelung von der grössten Bedeutung. Je gründlicher er hier seine scholastischen Studien betrieb und je tiefer er in die letzten Geheimnisse scholastischer Gelehrsamkeit eingeweiht wurde, um so klarer erkannte er den wahren Wert eines nichtssagenden Formalismus und um so entschiedener fühlte sich sein auf das Praktische angelegter Sinn in Opposition zu einer mit leeren dialektischen Spitzfindigkeiten prunkenden Pseudowissenschaft gedrängt. — Nach Ablauf des akademischen Trienniums verliess er Paris und lebte in den nächsten Jahren, beschäftigt mit wissenschaftlichen Studien, in Brügge, einer Stadt, in der damals eine grössere spanische Kolonie bestand. Hier lernte er in der Familie Valdaura seine spätere Gattin kennen.

Eine ehrenvolle Berufung zum Erzieher des designierten Kardinals und Erzbischofs Wilhelm von Croy veranlasste ihn, wahrscheinlich 1516, von Brügge nach der Universitätsstadt Löwen überzusiedeln. Hier trat er zu Erasmus von Rotterdam, dem Vorkämpfer des Humanismus, in persönliche Beziehungen. Seine vielseitige und in der Polemik gegen den Scholastizismus erfolgreiche litterarische Wirksamkeit erregte die Aufmerksamkeit und den Beifall des englischen Philosophen und Staatsmannes Thomas Morus.[1]) Dem Einflusse dieses Mannes hatte er es zu danken, dass ihm nach dem Tode seines Schülers Wilhelm von Croy die Königin Katharina von England, die Gemahlin Heinrichs VIII., eine jährliche finanzielle

[1]) cf. Morus' Brief an Erasmus vom Jahre 1520; abgedruckt im III. Band der 1703 in Leyden erschienenen Gesamtausgabe der Werke des Erasmus.

Unterstützung bewilligte und ihn veranlasste, alljährlich einige Monate in England zu verleben. Über seine Stellung am englischen Hofe wissen wir nichts Genaueres. Nach Langes wohl anzunehmender Vermutung bekleidete er das Amt eines Privatsekretärs der Königin Katharina. Von dem Vertrauen, das ihm auch der König entgegenbrachte, zeugt es, wenn ihm die Leitung der Erziehung der Prinzessin Maria (der Katholischen) übertragen wurde. Vorlesungen über Civilrecht und Humaniora, die er, soweit ihm seine Verpflichtungen dem Hofe gegenüber Zeit liessen, an der Universität Oxford hielt, erfreuten sich allgemeiner Beliebtheit. — Durch den bekannten Ehescheidungsstreit zwischen Heinrich VIII. und Katharina trat in den Beziehungen unseres Gelehrten zum englischen Hofe eine entscheidende Wendung ein: Getrieben von einem ausgeprägten Gerechtigkeitsgefühl hatte er die Partei der Königin ergriffen und sich dadurch Heinrich VIII. missliebig gemacht. Nach einer sechswöchentlichen Haft, mit der er den Mut einer freien Meinungsäusserung büssen musste, verliess er England für immer, zumal er sich nicht dazu verstehen konnte, in dem Scheinprozess Heinrichs gegen Katharina die aussichtslose Rolle eines Sachwalters der Königin zu spielen. Abgesehen von einem Aufenthalt in Paris und Breda lebte er von nun an in Brügge seinen wissenschaftlichen Studien, für die ihm finanzielle Unterstützungen, die er vom Könige von Portugal und einigen anderen Fürsten empfing, die nötige Musse gewährten. Er starb nach einem arbeitsreichen, der Wissenschaft geweihten Leben, zu Brügge am 6. Mai 1540. —

Durch seine litterarische Wirksamkeit hat sich Vives einen Ehrenplatz unter den hervorragenden Gelehrten seines Zeitalters errungen. Eingehende Orientierung auf fast allen Gebieten des Wissens, ein freies, unabhängiges Urteil, ein für die Welt der Thatsachen offener Blick und eine klare Erkenntnis vorhandener Missstände geben seinen zahlreichen Schriften einen für die Geschichte der Wissenschaften bleibenden Wert. Einzelnen Disciplinen, wie der Pädagogik und der Psychologie, hat er in für seine Zeit epochemachenden Werken neue Bahnen gewiesen. An dem erbitterten Kampfe des Humanismus mit der Scholastik, der zu seinen Lebzeiten zum Austrag kam, hat er den regsten Anteil genommen und an seinem Teile nicht wenig zum endgültigen Siege des Humanismus beigetragen. Der religiösen Bewegung seiner Zeit, wie sie in der Reformation zum Durchbruch kam, stand er, ohne sich jedoch in den Streit der Parteien zu mischen, ablehnend gegenüber. —

Eine kurze Übersicht über die wichtigsten seiner Schriften wird einen orientierenden Einblick in die Vielseitigkeit seiner litterarischen Thätigkeit gewähren.

In der 1519 erschienenen, speciell gegen die Pariser Gelehrten gerichteten kleineren Abhandlung „in psendodialecticos“ macht Vives zum ersten Male entschieden Front gegen den leeren, einem starren Formalismus huldigenden Unterrichtsbetrieb. Die hier im Keime angelegten Gedanken finden ihre ausführliche Entfaltung in dem grossen zwölf Bücher umfassenden Werke „de disciplinis“. Ediert im Jahre 1531 ist diese in die beiden Hauptteile „de causis corruptarum artium“ und „de tradendis disciplinis“ zerfallende Schrift für die Geschichte der Renaissance von dokumentarischem Werte. Wie die Überschrift sagt, entwickelt Vives in den sieben Büchern des ersten Teiles eingehend die Gründe, die nach seiner Meinung den Verfall der Wissenschaften zur Folge hatten, während der fünf Bücher umfassende zweite Teil, als Ergänzung des ersten, Vives' besonders auch für die Geschichte der Pädagogik wertvolles positives Programm darlegt. —

Auf theologischem Gebiete ist Vives mit einem umfangreichen Kommentar zu Augustins „de civitate Dei“,[g]) den er im Auftrage des Erasmus für dessen Gesamtausgabe der Werke des Kirchenvaters verfasste, sowie mit einer in der Schrift „de veritate fidei christianae“[h]) niedergelegten Apologie des Christentums hervorgetreten.

Seine für die Mitwelt neuen Gedanken zu einer Theorie kommunaler Armenpflege finden sich in der kleinen 1526 herausgegebenen Schrift „de subventione pauperum.“[i])

Von dem Interesse, das er auch politischen Fragen entgegenbrachte, zeugen neben der 1529 edierten, Karl V. gewidmeten Abhandlung „de concordia et discordia“ und der Satire „de Europae dissidiis et bello Turcico“ (1526), zahlreiche Briefe, die er an hervorragende Männer seiner Zeit richtete,[k]) um sie zu bewegen, ihren Einfluss für die Herstellung des Friedens geltend zu machen.

g) 1522 herausgegeben, wurde dieser die kirchlichen Missstände offen kritisierende Kommentar nach Vives' Tode auf Betreiben der Jesuiten mit der Bemerkung „donec corrigatur“ auf den Index gesetzt und dann später (1637) in veränderter Gestalt von den Löwener Theologen neu ediert.

h) Sie erschien erst nach Vives' Tode 1541.

i) Ein Einfluss dieser Abhandlung verrät sich in einem Erlasse Karls V. vom 7. Oktober 1531, sowie in einem Statut des Magistrats von Brügge aus dem Jahre 1564. cf. Kuypers a. a. O. S. 8.

k) z. B. an den Kaiser von Deutschland, den König von England, den Papst, den Grossinquisitor von Spanien etc. cf. in der Valentiner Gesamtausgabe Bd. V. 164 ff. und VII. 134 ff.

Eine durch scharfe Beobachtung an sich und anderen erworbene, genaue Kenntnis des menschlichen Herzens im Verein mit einer ausgesprochen auf das Praktische gerichteten geistigen Veranlagung befähigten Vives in besonderem Masse für eine erfolgreiche schriftstellerische Thätigkeit im Felde der Pädagogik. Seine hervorragenden Leistungen in dieser Disciplin hatten für seine Zeit reformatorische Bedeutung und sind auch noch heute nicht bloss von historischem Wert. Neben den schon citierten fünf Büchern „de tradendis disciplinis“ kommen hier noch eine ganze Reihe speciellerer pädagogischer Abhandlungen in Betracht, von denen an dieser Stelle jedoch nur die 1523 in Löwen erschienenen, der Königin Katharina von England gewidmeten drei Bücher „de institutione feminae christianae“, und das eine Anzahl lateinischer Dialoge enthaltende Übungsbuch: „exercitatio linguae latinae“ genannt seien.[l])

In das Gebiet der theoretischen Philosophie führen uns seine 1511 herausgegebenen drei Bücher „de prima philosophia“, die eine wenig originelle Erörterung metaphysischer Fragen geben, während die kleineren Abhandlungen de censura veri und de instrumento probabilitatis vorwiegend logischen Untersuchungen gewidmet sind.

Als ein erster, wenn auch sehr mangelhafter Versuch einer Geschichte der antiken Philosophie dürfte die 1518 verfasste Schrift: „de initiis, sectis et laudibus philosophiae“ dem Philosophiehistoriker einiges Interesse abgewinnen.

Zwei Jahre vor Vives' Tode entstand zu Brügge 1538 das dem Herzog Franz von Bejar gewidmete Werk „de anima et vita“, dessen beide ersten Bücher im folgenden zum Gegenstand einer näheren Untersuchung gemacht werden sollen.

Über die verschiedenen Ausgaben dieses Werkes gehen die Mitteilungen der Biographen sehr auseinander. Namèche berichtet von einer erstmaligen Ausgabe zusammen mit dem Werke Amerbachs in Basel bei Joannes Oporinus; die Jahreszahl steht nicht fest, jedoch ist der Terminus a quo dadurch bestimmt, dass Amerbach sein Werk erst 1542 vollendete. Notizen über eine Baseler Ausgabe von 1538 finden sich bei Nicéron und Antonius,[m]) letzterer weiss auch von einer Lyoner Ausgabe desselben Jahres. Carus notiert in seiner Geschichte der Psychologie (S. 451) Ausgaben zu Leyden (? Lugduni Bataviae) 1555, Basel 1538 und 1543; und

l) Ein ausführlicheres Verzeichnis der pädagogischen Schriften enthalten die Werke von Heine, Wychgram, Kaiser und der Artikel von Lange.

m) cf. das Litteraturverzeichnis.

Zürich 1563 und 1641. Gesamtausgaben von Vives' Werken erschienen zu Basel 1545 und 1560,[n]) zu Brügge 1553,[n]) zu Leyden 1555 und zuletzt in Valentia 1782—90. Von allen diesen Ausgaben, die mir zum Teil nicht zuverlässig genug bezeugt zu sein scheinen, vermag ich nur die Existenz der von Namèche angeführten datenlosen Baseler Ausgabe, ferner der Züricher Ausgabe von 1564 (von Carus wohl irrtümlich 1563 notiert) und der Gesamtausgaben zu Leyden 1555 und Valentia 1782—90 zu garantieren.

Nach der letzteren acht Foliobände umfassenden Prachtausgabe wird im folgenden citiert werden.

[n]) cf. Pope-Blount a. a. O. S. 366.

II. System der vivianischen Psychologie.

§ 1. Allgemeine Übersicht.

Um das Gebiet der Psychologie näher zu begrenzen, giebt Vives im Anfang eine Übersicht über das Reich des Gegebenen, das ihm in Beziehung auf das fundamentum divisionis der „operatio", der Äusserungsform des jedesmal Gegebenen, mit Aristoteles[1]) in zwei grosse Heerlager zerfällt: in das Anorganische, Leblose einerseits und das Organische, Belebte andererseits. Jene anorganische Welt konstituiert sich aus den „torpida", jenen Dingen, die nicht die Möglichkeit haben, den ihnen von ihrem Schöpfer angewiesenen Platz spontan zu verlassen, sondern zu einer Bewegung stets eines äusseren Anstosses bedürfen; deren scheinbares Wachsen bezw. Abnehmen nur als eine rein äusserliche Substanzvermehrung bezw. -verminderung zu begreifen ist.[2]) Der organischen Welt muss man dagegen eine vis interna zusprechen, die der letzte Grund des Wachsens oder Abnehmens ist.[3]) Im engen Anschluss an aristotelisch-scholastische Anschauung unterscheidet Vives innerhalb des Organischen eine vierfache Abstufung. Die erste Klasse, der die Pflanzen angehören, bilden Wesen, die nur Nahrung aufnehmen, um zu leben und zu wachsen; ihr Existenzprinzip ist die facultas altrix (nutriens).[4])

[1]) cf. Aristoteles De an. II. 1. 412a 13 τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει.

[2]) So Thomas von Aquino. Com. de an. II. 5. Corpora enim inanimata generantur et conservantur in esse a principio motivo extrinseco, animata vero generantur a principio intrinseco. Hoc enim videtur esse viventium proprium, quod operentur tanquam ex seipsis mota.

[3]) cf. Aristot. De an. II. 1. 412a 14 ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήντε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.

[4]) cf. Aristot. De an. II. 2. 413b 7 θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μόριον τῆς ψυχῆς οὗ καὶ τὰ φυτὰ μετέχει. — c. 3. 414a 32 f.

Die nächst höhere Klasse umfasst die stirpanimantia oder Zoophyten,[5]) zu denen Vives die Schwämme und Muscheln rechnet; sie haben vor der ersten Gruppe die facultas sensilis (sentiens) voraus und besitzen die äusseren Sinne,[6]) vermöge deren sie für Reize von aussen empfänglich sind. — Das Vorhandensein der anima cogitativa konstituiert die dritte Klasse der Vögel und Vierfüssler, die ausser den Fähigkeiten der dritten Klasse noch die memoria d. h. die Möglichkeit, empfangene Eindrücke aufzubewahren, und die cogitatio, den Instinkt, besitzen. Nur der Mensch allein ist im Besitze der vita rationalis,[7]) des Kennzeichens der vierten Klasse. Damit steht er — eine allgemeine Anschauung des Mittelalters — in der Mitte zwischen rein materiellen und rein geistigen Naturen; er ist das Bindeglied zweier Welten.

Es ergeben sich also, fasst man das Wesensprinzip jeder Klasse ins Auge, folgende „Seelen“:

1. Die anima alens der Pflanzen, 2. die a. sentiens der Zoophyten, 3. die a. cogitans der Vögel und Vierfüssler und schliesslich als die Krone aller 4. die a. rationalis des Menschen. — Das Verhältnis dieser animae zu einander ist in der Weise zu denken, dass die höhere Gattung sich zur niederen — um einen Ausdruck des Thomas zu gebrauchen — als „principium susceptivum“ verhält d. h. die höhere Gattung begreift alle niederen in sich.[8])

§ 2. Über die Ernährung.

Vives geht nun im folgenden zur Erörterung der Funktionen der einzelnen animae über. Wenn hier auch eine strenge Fassung des Begriffes „Psychologie“ sehr vieles ausscheiden würde, so sind wir doch genötigt, in der Darstellung auch diese Partien nicht unberücksichtigt zu lassen, da sie zum richtigen Verständnis der vivianischen Seelenlehre nicht unwesentlich sind.

[5]) Vives nennt sie auch wohl „plantanimes“ oder plantanimalia cf. III. 338/39, wo sich eine Parallele zu dieser „divisio rerum“ findet.

[6]) Die Unterscheidung dieser Klasse ist Vives original, da die Scholastik unter die potentia sensitiva zugleich auch die sog. „inneren Sinne“, die Vives erst der dritten Klasse zugesteht, einbegreift. Vielleicht ist er zu dieser Trennung durch Galen veranlasst worden, der der functio sensitrix die fünf äusseren Sinne allein zuschreibt VII. 55: ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ τῆς ψυχῆς ἐνέργεια πέντε τὰς πάσας ἔχει διαφοράς, ὁρατὰς καὶ ὀσφρητὰς καὶ γευστὰς καὶ ἀκουστὰς καὶ ἁπτάς.

[7]) Hiermit giebt Vives die aristotelische διάνοια (od. λογισμός) wieder cf. De an. II. 3. 415a 7.

[8]) cf. Aristot. De an. II. 3 414b 29 f.

Zunächst die anima alens.

Die Ernährung, führt Vives im Anschluss an Galen aus,[9]) ist „Umwandlung der Nahrung, mittelst derer der Körper lebt, zu beseeltem Körper.“[10]) Die Umwandlung vollzieht die anima alens in der Hauptsache mit Hilfe zweier „Instrumente“, der Wärme und der Feuchtigkeit; die Wärme ist dabei das eigentliche Ernährungs-[11]) und Lebensprinzip, während die Feuchtigkeit erst sekundär in Betracht kommt als die „Nahrung“ der Wärme.[12]) Ihrer bedarf die Wärme, die ohne Feuchtigkeit sofort erlöschen würde. Andererseits ist die Feuchtigkeit auch wieder ein Zügel und Hemmschuh für die dahinstürmende Kraft der Wärme, die sich andernfalls selbst verzehren würde.[13])

Überwiegt nun im lebenden Körper die Wärme, so entsteht das Verlangen nach dem Feuchten und Kalten: der Durst.[14]) Erlahmt dagegen das gegenseitige Verlangen der Wärme und Feuchtigkeit zu einander, so bedarf es einer Auffrischung beider. Dieses Restaurierungsbedürfnis ist der Hunger, das Verlangen nach dem Warmen und Feuchten.[15]) —

Alle Körper bestehen, wie Vives mit Aristoteles[16]) meint, aus den vier Elementen. Mit diesen vier Elementen ernähren sich daher auch die Lebewesen. Dabei ist es am vorteilhaftesten für den Körper, wenn der Aggregatzustand des Nahrungsmittels dem Aggregatzustande des zu ernährenden Körpers angepasst ist: Säuglinge soll man ihrer Körperbeschaffenheit entsprechend mit Milch ernähren; ist später der Körper kompakter geworden, so hat sich die Nahrungsweise in Rücksicht darauf zu ändern: die Speise soll dann etwas Festes von erdiger Qualität enthalten.[17]) —

[9]) cf. II. 26 ὅτε μὲν οὖν ἀναγκαῖον ὁμοίωσιν εἶναί τινα τοῦ τρέφοντος τῷ τρεφομένῳ τὴν θρέψιν. II. 143. ὅτι μὲν οὖν ἡ θρέψις ἀλλοιουμένου τε καὶ ὁμοιουμένου γίνεται τοῦ τρέφοντος τῷ τρεφομένῳ, καὶ ὡς ἐν ἑκάστῳ τῶν τοῦ ζώου μορίων ἔστί τις δύναμις, ἣν ἀπὸ τῆς ἐνεργείας ἀλλοιωτικὴν μὲν κατὰ γένος, ὁμοιωτικὴν δὲ καὶ θρεπτικὴν κατ' εἶδος ὀνομάζομεν.

[10]) cf. Thomas Summa theol. I. qu. 119. art. 1. Alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, in quantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium.

[11]) Aristot. De an. II. 4. 416b 28 f.

[12]) Arist. De an. II. 4. 416a 26 f.

[13]) Aristot. in der kleinen Schrift περὶ μακροβιότητος cap. 5. 466b 28—30.

[14]) cf. Galen XI. 437 ὅτι καὶ τὸ δίψος αὐτὸ διττῶς γίνεται, τὸ μὲν ὑγρότητος ἐνδείᾳ, τὸ δὲ πλεόνεξίᾳ θερμότητος. Auch schon Arist. De an. II. 3. 414b 12 f.

[15]) cf. Arist. De an. II. 3. 414b 12. Anders Galen, der den Hunger als Gefühl des Saugens definierte VII. 130. Ihm folgte auch Melanchthon XIII. 91.

[16]) cf. Aristot. part. an. II. 1. 646a. Ebenso Melanchthon XIII. 383.

[17]) Die Konsequenz dieser Theorie führt Vives zu wunderlichen Mit-

Die Ausscheidung der für die Körperernährung notwendigen Säfte geschieht nun dadurch, dass die Wärme das Feuchte aufsaugt und verzehrt; dabei vollzieht sich eine Durchkochung des Feuchten, die eine Aussonderung der nützlichen und schädlichen Säfte zur Folge hat.[18]) Die schädlichen Säfte werden ausgestossen, die nützlichen dagegen in die Glieder verteilt und zur Körpersubstanz umgeformt. —

Innerhalb der facultas altrix unterscheidet Vives nach scholastischem Schema folgende Kräfte: Die vis attrahens (auch wohl vis arripiendi genannt) erfasst die Nahrung;[19]) die vis retentrix hält sie so lange zurück, bis die vis coctrix in Verbindung mit der vis purgatrix die Scheidung von heilsamen und schädlichen Säften vorgenommen hat. Aufgabe der vis expultrix ist es, die unreinen und schädlichen Säfte aus dem Körper zu entfernen, während die vis distributiva die heilsamen in die Glieder verteilt. Hier werden sie durch die vis incorporatrix zu lebendem Körper umgeformt. — Diese verschiedenen Kräfte stehen miteinander in Wechselwirkung, so dass z. B. die vis incorporatrix in ihrer Thätigkeit durch die Gesamtheit aller übrigen Kräfte bedingt ist.[20])

In der Frage nach der Lokalisation der einzelnen Kräfte entscheidet sich Vives dahin, dass jede Kraft in jedem Teile des Körpers thätig sei, wenn auch ihre Intensität nicht in jedem Teile die gleiche sei.[21]) Im Magen[22]) werden z. B. die Nahrungsstoffe zu einer Art Grütze, in der Leber[23]) dann weiter zum Blute, in den Gliedern dann schliesslich zur Körpersubstanz durchgekocht.

---

teilungen, die seiner Kritik ein nicht gerade glänzendes Zeugnis ausstellen, ihn vielmehr gerade hierin noch ganz als Kind seiner Zeit erscheinen lassen; so heisst es z. B. das Pferd rühre bei der Tränke instinktiv den Schlamm im Wasser auf, falls das Wasser zu klar und deshalb im Vergleich zur Körperbeschaffenheit des Pferdes zu flüssig erscheine.

[18]) Vives lehnt sich hier wieder an Galen an: XV. 278. χρὴ τοὺς χυμοὺς ἐκ τῆς τροφῆς ἀλλοιουμένης γίγνεσθαι.

[19]) Die Pflanzen haben diese Kraft getrennt in die beiden Einzelkräfte der vis perrumpendi d. h. der Kraft, die Wurzeln durch das Erdreich hindurch auszustrecken und der vis aperiendi, der Kraft, die Nahrung aufzusaugen.

[20]) In dieser ganzen Theorie zeigt sich Vives mit seiner Zeit (cf. Melanchthon XIII. 91 ff.), wie überhaupt in den meisten physiologischen Fragen abhängig von Galen. cf. II. 177 u. III. 275.

[21]) Melanchthon ist derselben Ansicht XIII. 92. Quia cuilibet membro insunt attractio, retentio, alteratio et expulsio.

[22]) Galen XV. 248. ἰστέον ὅτι οὐκ εἰωθεν ἂν ἐκπεμφθῆναι τῆς γαστρὸς ἡ τροφή, εἰμὴ τελέως πεφθῆ.

[23]) cf. Galen XV. 387. und V. 533. 565.

Dieser Prozess, der durch die verschiedenen Funktionen der facultas altrix ausgelöst wird, findet nie sein Ende, da die Wärme stets das Feuchte erwärmt, und kein Nahrungsstoff so rein ist, dass er diesen Prozess nicht durchmachen müsste. Als Abzugskanäle für die schädlichen Säfte dienen neben den Ohren, dem Munde, der Nase und dem Darm besonders auch die vielen kleinen Kanälchen, die nach Vives den ganzen Körper durchlöchern.

§ 3. Über das organische Wachsen.

Zur facultas altrix gesellt sich bei allen Lebewesen die facultas auctrix, die Fähigkeit zu wachsen, und bei den meisten noch die facultas generatrix, die Zeugungskraft.[24]) Während die Fähigkeit der Aufnahme und Umwandlung der Nahrung die ganze Lebenszeit hindurch besteht, ist die Fähigkeit der beiden letzten Funktionen nur auf eine kurze Zeitspanne[25]) beschränkt: dem Wachstum der Lebewesen ist eine bestimmte Grenze[26]) gezogen, die je nach dem Verhältnis der Feuchtigkeit zur Wärme, der Art der Nahrungsmittel und den örtlichen Verhältnissen individuell verschieden ist. Eine Analogie mit der Flut und Ebbe des Meeres illustriert am besten das von Gott bestimmte Gesetz des Wachstums: innerhalb bestimmter Grenzen erfolgt eine Zunahme, dann ein kurzer Stillstand und schliesslich ein allmähliches Zurückgehen.[27]) Wie eine Ahnung modernster evolutionistischer Theoreme klingt es, wenn Vives glaubt, dies Gesetz, das sich beim Lebewesen im kleinen zeigt, auf die ganze Natur ausdehnen zu können: Die Natur, heisst es, schafft niemals aus nichts — das kann allein Gott — aber sie schafft aus sehr kleinen Anfängen, die der Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens bisweilen als nichts erscheinen.

Der Prozess des Wachsens und der darauf folgenden allmählichen Abnahme vollzieht sich nun, physiologisch betrachtet, so, dass in der Zeit des Wachsens ganz allmählich die richtige Mischung von Wärme und Feuchtigkeit in der körperlichen Konstitution erreicht wird, indem die Lebenswärme die anfänglich im Kindesalter überwiegende

---

[24]) cf. Arist. De an. II. 4. 415a 23—26.

[25]) cf. Galen II. 16. ἐπειδὰν δὲ τὸ τέλειον ἀπολάβῃ μέγεθος τὸ ζῷον ἐν τῷ μετὰ τὴν ἀποκύησιν χρόνῳ παντὶ μέχρι τῆς ἀκμῆς ἡ μὲν αὐξητικὴ τηνικαῦτα κρατεῖ.

[26]) Arist. De an. II. 4. 416a 16 f. Deshalb kann man auch vom Feuer im eigentlichen Sinne nicht sagen, es wachse, Vives begründet auch diesen Satz mit aristotelischen Gedanken: Das Feuer wächst nicht, da es keine Grenze des Wachstums hat; cf. Arist. De an. II. 4. 416a 15 f.

[27]) cf. Arist. De an. III. 12. 434a 22—26.

Feuchtigkeit aufzehrt. Um nun aber zu verhindern, dass die Lebenswärme die noch vorhandene, zum Leben nötige Feuchtigkeit vor der Zeit absorbiere, hat Gott gleichsam als Regulator die Einrichtung des Essens und Trinkens geschaffen zum Zwecke einer möglichst langen Erhaltung der Temperierung des Körpers. Dennoch überwiegt schliesslich die Wärme; und die Folge ist dann die Abnahme der Kräfte und endlich der Tod, der mithin in ganz aristotelischer Anschauung als ein Vertrocknen des Körpers erscheint.[28])

§ 4. Über die Zeugung.

Nachdem die Natur für Nahrung und Wachstum gesorgt, hat sie dem erwachsenen Lebewesen in der vis generatrix die Fähigkeit gegeben, die Gattung zu erhalten;[29]) das geschieht durch die Zeugung, die man als „Umwandlung des gleichsam einen konzentrierten Körper darstellenden Samens in lebendigen Körper" definieren kann. Die Zeugung denkt sich Vives folgendermassen: Nachdem die facultas auctrix ihre Funktion als Wachstum fördernde Kraft bethätigt hat, findet sie Musse, ihre sich sonst im ganzen Körper ausbreitende Kraft an einer Stelle des Körpers zu konzentrieren. Dadurch bildet sich an diesem Punkte, soweit es die Disposition der Materie zulässt, eine „effectio" (eine Bezeichnung, mit der Vives[30]) im Anschluss an Cicero die aristotelische ἐνέργεια oder δύναμις übersetzt.)[31]) Ist die Materie der Bildung einer solchen effectio ungünstig, so resultiert als Produkt der Zeugung ein degeneriertes Wesen,[32]) das

[28]) cf. Arist. De vita 5. 469b 27—31. Ferner De respirat. 18. 479b 4 f. ὁ μὲν ἐν γήρᾳ θάνατος μάρανσις τοῦ μορίου δι' ἀδυναμίαν τοῦ καταψύχειν ὑπὸ γήρως. Ferner ibid. 17. 479a 7—10. Auch περὶ μακροβιότητος 5. 466a 18 f. u. Z. 22.

[29]) cf. Melanchthon XIII. 103. Nutritiva (potentia) conservat individuum. Augmentativa provehit ad iustam magnitudinem. Generativa conservat speciem.

[30]) Vives sagt selbst De prima philosophia II (III. 202): Cicero effectionem nuncupavit, Aristoteles actum, id est energiam.

[31]) Aristoteles hat eine analoge Anschauung, wenn er gen. an. 1. 17—20. 721a ff. ausführt, der Same werde aus dem Blute ausgekocht und ibid. c. 18 sagt (726a 26) ὅτι μὲν οὖν περίττωμά ἐστι τὸ σπέρμα χρησίμου τροφῆς. — Die Konzentration der effectio im Samen denkt sich auch Thomas in ähnlicher Weise: quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Über die unaristotelische Fassung des Begriffs der effectio, mit der Vives die aristot. ἐνέργεια wiederzugeben meint, später; schon hier tritt in dem „Sammeln an einem Punkte" die substantielle Ausdeutung deutlich heraus.

[32]) Dieser Abschnitt über die Zeugung ist voll von Unklarheiten und bezeichnend für Vives' Stellung zu Aristoteles. — Hier scheint es, als ob Vives, freilich nicht klar, der aristotelischen Theorie folgt, nach der die Degeneration

nach Vives' mit der aristotelischen Theorie unvereinbarer Anschauung[33]) unter Umständen sogar von der Gattung der Eltern verschieden sein kann.

Wir werden im folgenden sehen, wie Vives in seiner Theorie von der Erzeugung nicht konsequent denkt. Er operiert in der Hauptsache mit aristotelischen Begriffen, gestattet aber galenischen Anschauungen auch einen gewissen Einfluss. So heisst es ganz aristotelisch,[34]) der Mann vertrete bei der Zeugung das Prinzip der Wärme, das Weib das Prinzip der Feuchtigkeit. Der eigentlich lebenspendende Faktor[35]) sei der Mann, während das Weib nur die Materie hergäbe. Andererseits scheint eine Hinneigung zu Galen vorzuliegen, wenn weiter gesagt wird, der Same des Mannes sei deshalb der wärmere, damit durch ihn eine Kommunikation der „spiritus" hergestellt werden könne.[36]) Auch der Vergleich, der Same des Mannes verhalte sich zur Materie des Weibes, wie das Samenkorn

auf eine Schwäche des Formprinzips, das der Mann vertritt, zurückgeführt wird: gen. an. IV. 4. 770b 16. Dort heisst es, die Missgeburt sei „κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις. Später werden wir sehen, wie Vives hiermit die galenische Theorie für wohl vereinbar hält.

[33]) cf. auch Melanchthon XIII. 103. quod in qualibet specie propagatur similia, nec fit specierum confusio.

[34]) Nach Aristoteles περὶ μακροβιότητος c. 5 466a 18 f. ist die Natur des Lebewesens eine richtige Temperierung des Warmen und Feuchten. Bei der Zeugung vertritt der Mann das warme Element gen. an. IV. 1. 765b 16 f.

[35]) cf. Arist. gen. an. II. 4. 738b 20 f. u. 25 f.

[36]) Die Vermengung zweier Theorien, der galenischen und aristotelischen, hat naturgemäss eine Reihe von Inkonsequenzen zur Folge. So würde die aristotelische Theorie von Form und Stoff die Einschiebung galenischer „Spiritus" als vermittelnder Bindeglieder nicht zulassen. Dennoch hält Vives, wie auch Melanchthon, eine solche Verquickung aristotelischer und galenischer Gedanken für durchführbar. Die „spiritus" sind ihm im Anschluss an Galen die Vehikel seelischer Vorgänge; sie sind körperlos und ohne Ausdehnung, cf. De prim. ph. II. (III. 205), und werden (cf. Galen X. 839) im Herzen aus dem Blute ausgekocht. (cf. § 20.) (So auch Melanchthon XIII. 88.) Die nicht näher beschriebene „Kommunikation der spiritus" werden wir uns daher wohl ebenfalls nach galenischer Vorstellung zu denken haben; nach Galen XV. 388 erhält der Embryo das Pneuma von der Mutter: ἐκ τῆς μήτρας ἕλκει τὸ ἔμβρυον (αἷμα καὶ) πνεῦμα. Man könnte nun vielleicht die Vereinbarkeit Galens mit Aristoteles hier in der Weise für möglich halten, dass man die „spiritus" als die Vehikel des Geistes noch zu der vom Weibe gebotenen Materie rechnet und so die Seele trotzdem dem Embryo vom Vater mitgeteilt denkt. Dieser Ausweg verbietet sich aber einmal durch die Überlegung, dass die „spiritus" immateriell gedacht sind; sodann aber auch deshalb, weil Vives die seelischen Vorgänge von ihren Vehikeln, den „spiritus", gar nicht getrennt denkt, so dass er z. B. später die Menschenseele geradezu als spiritus definiert. Wir müssen daher konstatieren, dass in Vives' Theorie der Zeugung zwei Vorstellungsreihen, eine aristotelische und eine galenische, unvermittelt nebeneinander hergehen.

zum Erdboden, verträgt sich eher mit galenischer als mit aristotelischer Anschauung.

Über die Differenzierung der Geschlechter sehen wir Vives wieder aristotelische Theorie vortragen: das Weib ist ein unvollkommener, verstümmelter Mann;[37]) es wird aus Mangel an Wärme geboren, ist daher feuchter als der Mann und verdankt seine Existenz einer Schwäche der Natur.[38])

Die Ähnlichkeit zwischen Erzeugern und Erzeugten ist bei den Pflanzen grösser als bei animalischen Lebewesen, und hier wieder grösser bei den Tieren als beim Menschen, dessen vielseitige geistige Bethätigung auch eine grössere Verschiedenheit der einzelnen Individuen zur Folge hat.

Nach scholastischem Muster teilt Vives auch hier die vis generatrix in mehrere Unterfunktionen: Die vis expultrix des Mannes stösst den Samen aus, der von der vis continens (oder asservans) des Weibes aufgenommen wird. Die vis immutatrix vereinigt den Samen des Mannes mit der Materie des Weibes und stellt die für die Körperbildung nötige Mischung her.[39]) Aufgabe der vis formatrix ist es, die Glieder zu formen, bis schliesslich die vis excudens den Foetus zu der von der Natur gesetzten Zeit ausstösst.

Die bisher besprochenen Fähigkeiten, die facultas altrix, auctrix und generatrix, die zu einander in enger Beziehung stehen, fassen sich zusammen in der einheitlichen Grundkraft der anima vegetativa (oder vegetans), welche die Pflanzenseele[40]) ausmacht und zugleich der Grundstock aller weiteren, höheren seelischen Bethätigungsformen ist.[41])

§ 5. Über die Sinne.

Auf der breiten Unterlage der anima vegetativa erhebt sich in drei Stockwerken das Gebäude der cognitio, der Fähigkeit der Seele,

[37]) cf. Arist. gen. an. II. 3. 737a 27 f.

[38]) cf. Arist. gen. an. IV. 1. 765b 16 u. 4. 770a.

[39]) Nach Aristoteles trägt der männliche Same nichts zur Materie des Embryo bei; er vertritt nur das Formprinzip, während das Weib den Körper, die Materie, beiträgt. Arist. gen. an. II. 4. 738b 25 f. Vives teilt diese Vorstellung offenbar nicht, wenn er durch die vis immutatrix den Samen des Mannes mit der Materie des Weibes in der zur Körperbildung nötigen Weise gemischt werden lässt. Er schliesst sich damit an Galen an, nach dessen Theorie (IV. 166) männlicher und weiblicher Same gemeinsam zur Körpersubstanz des Embryo beitragen.

[40]) cf. Arist. De an. II. 2. 413b 7 f.

[41]) cf. Arist. De an. l. 5. 411b 27—30. Ferner De an. II. 3. 415a 8 f.

von der Aussenwelt Eindrücke zu empfangen und mit ihnen zu operieren. Die cognitio gliedert sich in folgende drei Stufen:

1. die Fähigkeit, Gegenwärtiges zu percipieren,
2. die Fähigkeit, auch Abwesendes sich gegenständlich zu machen (die Fähigkeit der sog. „inneren Wahrnehmung"),
3. die Fähigkeit, mit nicht-sinnlichen Objekten zu operieren.

Wir haben es zunächst mit der ersten Stufe der cognitio zu thun, der durch die äusseren Sinne ermöglichten Wahrnehmungsfähigkeit sinnlicher Objekte, dem Charakteristikum der anima sentiens. —

Die Organe der äusseren Wahrnehmung sind die sensoria, die Aufnahmeinstrumente, in denen sich Vives die vis sentiendi lokalisiert denkt. Es sind ihrer fünf: die Augen, die Ohren, die Nase, der Gaumen (die Zunge) und das später näher zu erörternde auf den ganzen Körper verteilte Gefühlsorgan für das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte.[42])

Der Wahrnehmungsakt, in dem die Sinne das aktive, das Sinnesobjekt (sensile) das passive Moment vertreten, ist aufzufassen als eine Synthese von Sinn und Sinnesobjekt, die sich jedoch nicht unmittelbar vollzieht, sondern mittelst eines zwischen Sinn und Sinnesobjekt eingeschobenen Mediums.[43]) Erfordernis für die Beschaffenheit des Mediums ist es, dass seine Qualität der Qualität des Sinnes wie des Sinnesobjektes kongruent sei. Nähere Aufschlüsse über die Art und Weise dieser „Kongruenz" erhalten wir nicht.

Schien bisher diese Theorie der Wahrnehmung sich eng an Aristoteles anzulehnen, so zeigt der nun näher bestimmte Zweck des Mediums eine starke Hinneigung zu atomistischen Wahrnehmungstheorien: Das Medium soll nämlich die Aufgabe haben, das Sinnesobjekt zu spiritualisieren und feiner, zarter zu machen, damit an das Sensorium, das geistigerer Natur ist, weniger von der groben Materie des Sinnesobjekts herankommt.[44]) Die Distanz zwischen

[42]) cf. Arist. De an. III. 1. 424b 22 f.

[43]) Die Annahme eines Mediums ist eine Folge der Theorie, dass wir die Dinge ausser uns nur durch das ihnen entsprechende Gleichartige in uns erkennen. cf. den Ausspruch des Empedokles, citiert bei Arist. De an. I. 2. 404b 13–15. cf. auch Galen III. 640. Das Medium hat dementsprechend den Zweck, das Sensile dem sensorium zu verähnlichen.

[44]) Vives entwickelt hier eine Theorie, die gegen die aristotelische einen Rückfall in die Atomistik bedeutet. Für Aristoteles wäre die Aufgabe der Verflüchtigung der Sinnesobjekte, die das Medium haben soll, ein ganz unmöglicher Gedanke, da nach seiner Ansicht vom Sinnenobjekt nie die (zu verflüchtigende) Materie, sondern nur die Form zum Sinnesorgan gelangt. cf. De an. II. 12. 424a 17–19. Ferner lib. III. c. 8. 432a 2 f.

Sensorium und sensile ist — soll anders eine Wahrnehmung zustande kommen — keine absolute, sondern nach oben und unten an bestimmte Grenzen gebunden, die sich nach dem Verhältnis, in dem die Kraft des Sinnes, das Sinnesobjekt und das Medium zu einander stehen,[45]) verschieben.

§ 6. Der Gesichtssinn.

Der Untersuchung über den Vorgang des Sehens selbst schickt Vives nach aristotelischem Muster eine allgemeine Erörterung über das Licht voraus: Gott hat sein Licht über die ganze Welt ergossen, das geistige[46]) zur Erkenntnis geistiger Objekte, das körperliche zur sinnlichen Wahrnehmung. Trifft das körperliche Licht auf einen Gegenstand von losem Aggregatzustande, so macht es ihn durchsichtig. Ist die Materie des bestrahlten Körpers dagegen dichter, so dringt das Licht nicht bis in die Tiefe, sondern bleibt auf der Oberfläche haften. Dieses auf der Körperoberfläche haftende Licht ist die Farbe, die sich je nach der Dichtigkeit des bestrahlten Körpers modifiziert.[47]) Dort, wo das meiste Licht zurückbleibt, haben wir die Empfindung des Weissen, während die geringste Quantität des Lichtes uns die Erscheinung des Schwarzen hervorruft. Zwischen diesen beiden Polen liegen unzählige Abstufungen.[48])

[45]) Vives ist in der Theorie von der Wahrnehmung nicht zu einer klaren Vorstellung hindurchgedrungen; vor allem wird nicht deutlich, ob das „sensile" z. B. bei der Gesichtswahrnehmung etwas Körperliches entsendet oder einen nicht näher zu bestimmenden Reiz ausübt, der sich dann in die entsprechende Empfindung umsetzt. Beide Vorstellungen scheinen nebeneinander herzugehen. Jene erste „Bilderhypothese" liegt vor, wenn von einer „missa a sensili imago" die Rede ist, die durch das Medium spiritualisiert werden muss, während die zweite Theorie verwertet wird, wenn es später (§ 10) heisst, zum Auge gelangten die Lichtstrahlen, die auf die Pupille, wie auf einen Spiegel wirkten. Auch hier übernimmt Vives in seinem Eklekticismus beide Vorstellungen unvermittelt nebeneinander.

[46]) Eine ähnliche Annahme eines „geistigen Lichtes" bei Thomas: Summa th. I. 84. 5. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.

[47]) Ähnlich Melanchthon XIII. 109. . . . colorem esse qualitatem mixti corporis, ortam a commixtione lucidorum corporum cum obscuris.

[48]) Auch in der Theorie von der Farbe begegnen wir bei Vives mannigfachen Unklarheiten. Einmal hat es den Anschein, als ob ihm in Anlehnung an die aristotelische Anschauung, die er durch Ausschaltung des auf der Theorie von Aktualität und Potentialität basierten Unterschiedes zwischen διαφανές und φῶς zu vereinfachen sucht, das Licht an sich als farblos gilt (cf. Aristot. De an. II. 7. 418b 4–6. Ferner 419a 13–15 und 418a 29–b1. cf. auch

Das Sensorium des Gesichtssinnes besteht nun äusserlich in den beiden Augen,[49]) innerlich in den zwei Sehnerven, die vom Gehirn[50]) zu den Augen führen. Den Vorgang des Sehens denkt sich Vives dadurch zustandekommend, dass das von aussen eindringende Licht sich mit dem (von Vives nicht näher bestimmten) Licht der Augen[51]) vereinigt. Die Möglichkeit des Sehens liegt innerhalb bestimmter Grenzen, die individuell je nach der Sehkraft des Auges und der Verteilung des Lichtes variieren: zu geringes Licht macht ebenso wie überschwengliches Licht ein Sehen unmöglich.[52]) Um dem Medium einen Spielraum zur Bethätigung zu lassen, ist zwischen dem Auge und dem Sehobjekt ein Zwischenraum erforderlich.[53]) Dass man zu weit entfernte Objekte nicht sehen kann, findet seine Erklärung entweder in der Schwäche der Sehkraft oder in einem durch die Grösse der Entfernung bewirkten Verblassen der vom Objekt ausgehenden Lichtstrahlen. — Als Medium beim Vorgang des Sehens gilt Vives mit Aristoteles Luft und Wasser.[54])

Das Sehen geht nun in der Weise vor sich, dass vom Sehobjekt zum Auge eine Strahlenpyramide reicht, deren Basis das Sehobjekt ist und deren Spitze die Pupille berührt.[55]) In der Pupille entsteht

De sens. et sens. 3. 440a 15 ff. und Bäumker a. a. O. S. 22 f.). Das Licht empfängt dann nach dieser Anschauung seine Determination als Farbe erst auf der Oberfläche der Körper. Dem steht die andere Vorstellung gegenüber, nach der „wir die Empfindung des Weissen dort haben, wo das meiste Licht zurückbleibt" und im umgekehrten Falle die Empfindung des Schwarzen. Zwischen diesen beiden Polen sollen die anderen Farben liegen. Die Farben modifizieren sich also mit der Quantität des Lichtes, das nun nicht mehr als farblos erscheint, sondern vielmehr potentiell alle Farben enthält. Die Körper, die vermöge ihres Aggregatzustandes alles Licht durchlassen, sollen nach der ersten Vorstellung durchsichtig sein, müssten aber, da sie die geringste Lichtquantität zurückbehalten, nach der zweiten Hypothese als schwarz erscheinen. Beide Anschauungen gehen auch hier unvermittelt nebeneinander her und lassen es zu einer konsequenten Theorie nicht kommen.

[49]) Galen X. 45 ὄψις μὲν ὀφθαλμῶν ἐνέργεια.

[50]) Galen V. 602 ἡ ἀρχὴ τῶν νεύρων ἐγκέφαλος.

[51]) Vives schliesst sich auch hier wieder an galenische Anschauungen an. Als Träger dieses „Augenlichtes" galt Galen die krystallinische Flüssigkeit im inneren Auge. Gal. X. 118 τὸ μὲν τῆς ὄψεως ὄργανόν ἐστι τὸ κρυσταλλοειδὲς ὑγρόν. cf. auch II. 862.

[52]) cf. Arist. De an. II. 12. 424a 28—32. lib. III. 13. 435b 15. Ibid. c. 4. 429a 31–b1 ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ.

[53]) cf. Arist. De an. II. 7. 419a 12 f. Ibid. Z. 20 f.

[54]) cf. Arist. De an. III. 1. 424b 29 f.

[55]) cf. Melanchth. XIII. 111. Ac pyramidis figura lineae in oculum incurrunt, cuius basis est in obiecto, conus vero in oculo. cf. auch Galen V. 642.

so ein Spiegelbild der Objektes.[56]) Die Anwendung dieser Theorie lässt wieder die nötige Klarheit vermissen. Bei grossen Objekten, sagt Vives, kann die Pupille die vom Objekt ausgehende Lichtpyramide nicht mit einem Blicke übersehen. Deshalb dreht sie sich mit „wunderbarer" Schnelligkeit, bis sie alle Linien der Pyramide nach Möglichkeit überschaut. Diesen Vorgang können wir uns aber nach der eben entwickelten Theorie nicht widerspruchsfrei vorstellen. Vielmehr müssen wir annehmen, dass bei jeder Drehung der Pupille, die in der Absicht geschieht, die einzelnen „Linien" jener grossen Strahlenpyramide zu überschauen, eine neue Strahlenpyramide entsteht und so nicht die Linien jener ersten Strahlenpyramide, als vielmehr einzelne Partien jenes zu grossen Objektes überschaut werden, aus denen dann, um mit Vives' Terminologie zu reden, die Phantasie (cf. § 11) das Bild des ganzen Gegenstandes zusammensetzen würde.

Ein bewegtes Objekt kann deshalb weniger genau gesehen werden, weil die Strahlen der Lichtpyramide das Centrum der Pupille nicht so sicher treffen, als es bei einem in Ruhe befindlichen Objekte der Fall sein würde. Auch eine Bewegung des Mediums, besonders wenn es Wasser ist, kann der Deutlichkeit des Sehens sehr hinderlich sein.

Als Folge der Unklarheit seiner Farbentheorie muss man es bezeichnen, wenn Vives auf die Frage, warum man reine Luft, die nur Licht enthalte, nicht sehen kann, keine Antwort weiss. Eine Phrase muss über diese Schwierigkeit hinwegtäuschen: man könne sie nicht sehen, weil keiner ihre Qualität kenne! Wasser und Glas hätten dagegen vermöge ihrer dichteren Materie eine Erscheinungsform, der man die Qualität Farbe nicht ganz absprechen könne. —

Vives sieht hier offenbar ein Problem, hat aber, was uns im folgenden noch des öfteren als ein Charakteristikum seiner Art, wissenschaftlich zu arbeiten, entgegentreten wird, nicht die zähe Kraft, es nach allen Seiten durchzudenken.

§ 7. Der Gehörsinn.

Analog der Auseinandersetzung über das Licht zu Beginn der Erörterung über den Gesichtssinn, folgt auch hier zunächst eine Definition des Klanges. Der Klang ist „das Objekt des Gehörsinnes und entsteht durch Luftschwingungen, die, durch das An-

[56]) cf. hierzu das in Anm. 45 Gesagte.

einanderschlagen zweier Körper hervorgerufen,[57]) sich bis zum Ohre fortpflanzen."[58])

Die Klangschwingungen der Luft breiten sich in analoger Weise aus, wie die durch das Hineinwerfen eines Steines im Wasser hervorgerufenen Wellen:[59]) mit der weiteren Ausbreitung nimmt die Intensität der Wellen ab und der Ton verliert an Klangstärke. — Vorbedingung der Tonerzeugung ist die Härte des Materials der aneinanderzuschlagenden Körper;[60]) von besonderem Vorteil sind gewölbte Flächen, die beim Zusammenschlagen durch Reflexion der Luftwellen eine Verdoppelung des Tones erzeugen.[61]) Dabei ist noch ein zweites Erfordernis zu beachten: das Aneinanderschlagen der Körperflächen darf nicht zu langsam erfolgen; die sonst zu frühzeitige Zerstreuung der Luftwellen würde es zu einem Klange nicht kommen lassen.[62])

Das Sensorium des Gehörsinnes sind innerlich die zum Gehirn führenden Gehörnerven, äusserlich die beiden Ohrmuscheln.[63]) Im Ohre denkt sich Vives mit Aristoteles eine Art feuchter dicker Luft,[64]) die sich beim Hören — analog wie das „Augenlicht" mit dem äusseren Lichte — mit der äusseren in Schwingungen versetzten Luft verbindet.[65])

[57]) cf. Arist. De an. II. 8. 419b 10 und b 19 f. und ibid 420a 21—23.

[58]) cf. Arist. De an. II. 8. 420a 3 f.

[59]) Melanchth. XIII. 112. Haec fractio perinde in aere spargitur ut lapillo in aquam coniecto videmus gyros ea agitatione proferri.

[60]) Wolle etc. ist daher ungeeignet zur Erzeugung eines Tones cf. Arist. De an. II. 8. 419b 6.

[61]) cf. Arist. De an. II. 8. 419b 16—18.

[62]) cf. Arist. De an. II. 8. 419b 22 f. und ibid. 420a 7—9.

[63]) cf. Galen XIV. 701.

[64]) cf. Arist. De an. II. 8. 420a 9—11. Für das Vorhandensein dieser „Ohrenluft" (aer auricularis) führt Vives mit Aristoteles das fortwährende Sausen derselben im Ohre an, cf. Arist. De an. II. 8. 420a 16 f. Man hat sich diese dichte Luft nach mittelalterlicher auf Aristoteles zurückgehender Vorstellung nicht im eigentlichen Gehörgange, etwa in dem sog. Labyrinthe, als vielmehr vor dem Trommelfell befindlich zu denken. Melanchthon entwickelt hier, wie auch sonst, eine genauere anatomische Kenntnis des inneren Ohres und weiss z. B. schon von dem Vorhandensein der Gehörknöchelchen, des Amboss und des Hammers. cf. Mel. XIII. 112.

[65]) Im Anschluss hieran erzählt Vives — bezeichnend für sein empirisches Interesse — einen Fall aus seiner eigenen Erfahrung, der seiner Theorie scheinbar zuwiderläuft, und dessen Erklärung er seinen Lesern giebt. cf. III. S. 31. — Die von Melanchthon XIII. 112 bejahte Streitfrage, ob die Fische im Wasser hören können, ist Vives geneigt, in negativem Sinne zu beantworten: die Fische empfinden als Ersatz für das Hören von Tönen die Bewegung des Wassers. Dennoch sei es möglich, dass einige Fische ihrer Kopfgestalt wegen vielleicht ausserhalb des Wassers hören können.

Ein Echo kommt dadurch zu stande, dass die sich ausbreitenden Tonwellen auf einen harten Körper treffen, der sie ebenso rein und unvermischt, als sie ausgingen, zurückwirft.[66]) Die Stärke des Echos steht dabei in umgekehrtem Verhältnisse zur Entfernung des Hörers vom reflektierenden Körper und zur Dichtigkeit der Luft. — Bei jeder Reflexion der Klangschwingungen der Luft entsteht ein Echo, das aber meistens, wie Vives mit Aristoteles[67]) hervorhebt, wegen der Schwäche des reflektierten Klanges nicht gehört wird.

Starker, widriger Wind schwächt die Tonwellen ab oder paralysiert sie ganz, so dass der Klang nur schwach bezw. gar nicht gehört wird.

§ 8. Der Tast- oder Gefühlssinn.

Zunächst auch hier wieder eine Auseinandersetzung über das Tastobjekt: Alle Körper setzen sich aus den vier Elementen zusammen, als deren primäre Qualitäten die Eigenschaften: Warm und Kalt, Trocken und Feucht zu bezeichnen sind. Diese vier Qualititäten sind, wie Vives im Gegensatz zur allgemeinen Anschauung seiner Zeit weiter unten ausführt, die Objekte des Tast- oder Gefühlssinnes.

Nicht ganz klar ist sich Vives über das Sensorium des Tastsinnes; er schwankt in der Auffassung des Fleisches einerseits als Tastorgan, andererseits als Medium des Tastsinnes. Jene Anschauung war die im Mittelalter übliche. Sie gründete sich teils auf Galen,[68]) teils auf ein Missverständnis der Kommentatoren des Aristoteles,[69]) die in der Meinung, Aristoteles habe dem Fleische die Rolle des Tastorgans angewiesen,[70]) nun, überzeugt von der Notwendigkeit eines Mediums, die dünne Luftschicht zwischen Fleisch und Tastobjekt als Medium annahmen.

Vives neigt in der Hauptsache zur genuin aristotelischen Anschauung vom Fleische als Tastmedium und nimmt als eigentliches Organ die über den ganzen Körper verbreiteten Nerven an. Dagegen scheint eine Annäherung an die gewöhnliche Anschauung des Mittelalters vorzuliegen, wenn es heisst, durch die enge Verbindung

[66]) cf. Arist. De an. II. 8. 419b 25—27.

[67]) cf. Arist. De an. II. 8. 419b 27 f.

[68]) cf. Galen I. 563. τὸ τῶν ἀνθρώπων δέρμα . . ὄργανον ἁπτικόν.

[69]) Zu einem solchen Missverständnis konnte wohl eine Stelle verleiten wie De an. III. 13. 435a 18 f.

[70]) Während Aristoteles das Tastorgan in das Innere des Körpers verlegt (De an. II. 11. 423b 22 f.) und zwar in das Herz (De sens. et sens. 2. 439a 1 f.). Das Fleisch ist ihm Medium: De an. II. 11. 423b 26.

der Nerven mit dem Fleische sei das letztere selbst eine Art Sensorium, und es sei als eine besonders weise Einrichtung der Natur zu preisen, wenn die Materie gerade den Tastsinn weniger empfindlich affiziere als z. B das Auge, da hier eine unmittelbare Berührung zwischen Tastsinn und Tastobjekt stattfände.

Eine bemerkenswerte Abweichung von der üblichen auf Aristoteles und Galen[71]) fussenden Anschauung bietet uns Vives, wenn er nicht wie jene dem Tastsinn als Objekt neben den „primären“ Qualitäten auch die Eigenschaften des Harten und Weichen, Schweren und Leichten zuwies, sondern allein jene „qualitates primariae“, während er — eine Vorahnung dessen, was man in der neueren Psychologie Muskelsinn genannt hat — die Empfindung des Schweren und Leichten mit den „Kräften“ des ganzen Körpers in Beziehung brachte.

Jene vier Qualitäten sind nun je nach dem Verhältnis, in dem sie zur Körpersubstanz stehen, nützlich oder schädlich; und da Vives, wie das ganze Mittelalter mit Aristoteles[72]) einer teleologischen Weltanschauung huldigt, so meint er annehmen zu können, der Tastsinn sei deshalb über den ganzen Körper verteilt, damit dieser so möglichst vollkommen vor schädlichen Einflüssen der Aussenwelt gesichert sei.

Am ausgebildetsten ist der Tastsinn in den Fingerspitzen, was teils auf Gewöhnung, teils auf eine besonders günstige Mischung der Körperqualitäten zurückzuführen sei.[73]) — Vom teleclogischen Gesichtspunkt aus erscheint es Vives als besonders zweckmässig, dass die Thätigkeit des Tastsinnes im Vergleiche zu der des Gesichts- und Gehörsinnes nur eine beschränkte, und deshalb eine vorzeitige Abnutzung kaum zu befürchten sei; denn das Vorhandensein des Tastsinnes sei für die Existenz des Lebewesens ein wesentliches Erfordernis.[74])

[71]) Arist. De an. II. 11. 423b 26—28. In einer späteren Stelle erweitert Arist. die Objekte des Tastsinnes: 424a 2—5. cf. auch Galen II. 11. Ferner Melanchthon XIII. 119. Objekt des Tastsinnes sind: qualitates primae: caliditas frigiditas, humiditas, siccitas et aliae quaedam, quae has comitari solent: durum, molle, . . . grave, leve . . .

[72]) cf. Arist. De an. III. 12. 434a 30 f.

[73]) Auch Galen hatte auf die besondere Befähigung der Hand als Tastorgan hingewiesen und sie auf eine günstige Temperierung der Körperqualitäten zurückgeführt. cf. Gal. I. 569.

[74]) Auch Aristoteles kann sich die Existenz eines Lebewesens ohne Tastsinn (der für ihn auch den Geschmacksinn einbegreift) nicht denken. De an. II. 2. 413b 8 f. — II. 3. 414b 3. II. 2. 413b 4 f., auch III. 12. 434b 22.

§ 9. Der Geschmacksinn.

Zu allgemein und wenig brauchbar ist die Definition, die Vives der Untersuchung über den Geschmacksinn vorausschickt: Geschmack ist diejenige Qualität, die dem Geschmacksinn zusagt oder ihm widerstrebt.[75]) — Teleologisch angesehen haben die Dinge, die zum Essen ungeeignet sind, einen widerstrebenden Geschmack, während das dem Körper Zuträgliche auch gut schmeckt. Massgebend ist in dieser Hinsicht der Geschmack, den der gesunde Mensch empfindet; denn Ausnahmezustände, wie Trunkenheit, Schwangerschaft und Krankheit modifizieren den Instinkt gegen das dem Körper Schädliche.

Sein Organ hat der Geschmacksinn[76]) in den Nerven der Zungenwurzel, dort wo diese sich mit dem Gaumen vereinigt; von hier aus verästeln sich die Nerven über die ganze Zunge und sind am zartesten und feinsten auf der Zungenspitze ausgebildet.

Das Medium[77]) für den Geschmacksinn ist der an sich geschmacklose Speichel,[78]) der die Geschmacksqualitäten in sich aufnimmt und sie den Nerven zuführt; ohne die Feuchtigkeit des Speichels ist daher eine Geschmackempfindung nicht möglich.[79]) Ist das Medium, wie z. B. bei Fieberkranken, mit einem Geschmack schon versetzt, so wird dadurch der Geschmack modifiziert,[80]) gerade so als wenn das Auge die Welt durch eine blaue Brille betrachtete.[81])

Da nun der Speichel das Medium ist, so können nur die Dinge einen Geschmack haben, die der Qualität des Speichels homogen sind (cf. § 4), nämlich das Warme und Feuchte. Diese beiden

[75]) Melanchthon definiert XIII. 115 genauer: Sapor.. qualitas in succo, in quo humiditas vincit siccitatem terrestrem calore utrumque digerente.

[76]) Für Aristoteles, der die Nerven noch nicht kannte, war der Geschmacksinn nur eine Art des Tastsinnes: De an. II. 10. 422a 8 τὸ δέ γευστόν ἐστιν ἁπτόντι · καὶ τοῦτ' οἴτιον τοῦ μὴ εἶναι αἰσθητὸν διὰ τοῦ μεταξὺ ἀλλοτρίου ὄντος σώματος, οὐδὲ γὰρ ἡ ἁφή . und III. 12. 434b 21 τὴν γεῦσιν ἀνάγκη ἁφὴν εἶναίτινα . b 19. ἡ γεῦσίς ἐστιν ὥσπερ ἁφή τις . . . .

[77]) Aristoteles konnte, da er nach Anm. 75 den Geschmacksinn als eine Art Tastsinn fasste, wie bei diesem ein besonderes ausserleibliches Medium nicht annehmen. cf. De an. II. 10. 422a 8 (in Anm. 76 citiert).

[78]) Melanchthon nahm XIII. 118 zwei media an: exterius salivalis humiditas .... interius caro fungosa. Die herrschende Ansicht das Mittelalters ging dahin, den Speichel als Geschmacksorgan aufzufassen.

[79]) So auch Aristoteles. De an. II. 10. 422a 17 f.

[80]) cf. Arist. De an. II. 10. 422b 8–10.

[81]) Ein ganz ähnliches Bild braucht Galen VII. 105. ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν ὑποχεομένων ἡ ὀπτικὴ δύναμις ἐκτὸς ἐδόκει θεᾶσθαι τὰ κατὰ τὸν ὀφθαλμὸν ἐμφαινόμενα τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ γευστική . . . .

Qualitäten sind wesentliche Faktoren des Geschmackes: die Wärme verdünnt durch Ausdehnung den Speichel und macht ihn zur Aufnahme des feuchten Elementes des zu schmeckenden Objektes empfänglicher. Auf einer richtigen Mischung dieser beiden Qualitäten denkt sich daher Vives den guten Geschmack einer Sache beruhend. Je mehr die Wärme überwiegt, um so schärfer ist der Geschmack;[82]) je mehr Feuchtigkeit und je weniger Wärme, desto stumpfer und weniger prägnant, da durch die Abwesenheit der Wärme der Speichel dickflüsssig und zum Medium weniger tauglich wird. Hat das Geschmacksobjekt zu viel oder zu wenig[83]) Feuchtigkeit, so verliert es überhaupt den Geschmack, wie z. B. Wasser und Holz.

§ 10. Der Geruchsinn.

Zunächst eine teleologische Betrachtung: Der Geruchsinn ist dem Menschen gegeben, damit er mit seiner Hilfe vorher beurteile, was er essen darf und was nicht; denn zwischen Geruch- und Geschmacksinn besteht eine enge Verwandtschaft[84]) und Übereinstimmung, die nach Vives' Ansicht so weit geht, dass, was gut schmeckt, zugleich auch gut riecht.[85])

Das Sensorium des Geruchsinnes sind die Fleischläppchen[86]) in der Nase, von denen aus die Nerven[87]) zum Gehirne führen. —

[82]) Nach Galen ist gerade der Mangel an Wärme ein Specificum des scharfen Geschmacks XI. 453. τὰ δ' ἄνευ αὐτῆς [τῆς θερμότητος ἰσχυρᾶς] δάκνοντα καλεῖται μὲν ὀξέα.

[83]) Auch Aristoteles weist auf die Notwendigkeit eines bestimmten Masses von Feuchtigkeit für das Zustandekommen einer Geschmacksempfindung hin: De an. II. 10. 422b 5 f. und II. 9. 422a 6. Galen VII. 122 ἡ μὲν τῆς γεύσεως ὑγρᾶς φύσεως.

[84]) Darauf hatte schon Aristoteles hingewiesen De an. II. 10. 421a 16–18. Auch Galen ist der gleichen Ansicht VII. 122. ἐπεὶ δὲ ὁμογενής ἐστιν ἡ τῆς ὀσφρήσεως αἴσθησις τῇ τῆς γεύσεως.

[85]) Vives nimmt hier Anlass zu einigen moralisierenden Bemerkungen: In früheren Zeiten erfreute man sich an dem Geruch der Felder im Frühling; heutzutage nimmt man seine Zuflucht zu künstlichen Geruchmitteln; damit steht in enger Beziehung die Vorliebe für raffinierte Speisen. Die Sucht nach künstlichen Genüssen hat schon zur Folge gehabt, dass manche Menschen den angenehmsten Geruch nicht vertragen konnten, ein pathologischer Zustand, der nach Vives auf Gehirnschwäche deutet.

[86]) Galen, der den Geruchsnerven noch nicht kannte, lokalisiert den Geruchsinn in den vorderen Gehirnhöhlen. XI. 698. ἡ τῆς ὀσμῆς αἴσθησις ἔντε ταῖς κοιλίαις αὐταῖς γίγνεται τοῦ ἐγκεφάλου.

[87]) Auffallend ist es, dass Vives von der Existenz eines Geruchsnerven Kenntnis hat, da Melanchthon, der sonst in anatomischen Fragen Vives entschieden überlegen ist, von diesem am spätesten entdeckten Sinnesnerven nichts

Waren für den Geschmacksinn das Warme und Feuchte die specifischen Faktoren, die den Geschmack hervorriefen, so sind es für den Geruchssinn die Qualitäten des Warmen und Trockenen;[88]) warme Ausdünstungen[89]) bringen den schärfsten Geruch hervor; eine Behauptung, für die Vives als Beleg die Thatsache anführen zu können glaubt, dass in Äthiopien und Arabien die Pflanzen am stärksten duften. Wie dagegen Trockenes und Kaltes nicht schmeckt, so ist es auch zur Erzeugung eines Geruches ungeeignet.

§ 11. Von den Sinnen im Allgemeinen.

Die fünf Sinne, mit denen die vollkommenen Tiere und der Mensch ausgerüstet sind, haben teleologisch angesehen den Zweck, den Lebewesen die Erreichung des ihnen Heilsamen zu ermöglichen und sie zugleich vor Schaden zu bewahren.[90])

Die Sinne umfassen, sagt Vives mit Aristoteles,[91]) die ganze Kenntnis der materiellen Aussenwelt: es giebt keine äusserliche Eigenschaft, die nicht einem der Sinne zugänglich wäre. Um dies des näheren zu beweisen, setzt Vives nach Aristoteles' Vorgang die fünf Sinne zu den vier Elementen in Beziehung, wobei wir als stillschweigendes Postulat den Satz des Empedokles voraussetzen müssen, nach dem wir Gleiches nur durch Gleiches erkennen können:[92]) zum Element der Erde gehört der Tastsinn,[93]) der Geschmacksinn zum Wasser; während der Geruchsinn, wie Vives in bewusstem Gegensatz zu Aristoteles[94]) ausführt, sein Element in der dampfigen,

weiss, sondern XIII. 114 die „duae propagines a prioribus ventriculi cerebri descendentes ex ipsa cerebri substantia" als Organe des Geruchsinnes ansieht. — Nach Sprengel (cf. a. a. O. 50. 51 und 129) hat der Bologner Professor Alexander Achillini (1463–1525) in seinem 1522 zu Bologna edierten Werke: Achillini annotationes anatomicae in Mundinum die Entdeckung des Geruchsnerven mitgeteilt. Dass Vives bei seinem geringen Interesse für anatomische Fragen dies Werk benutzt hat, ist mir ziemlich unwahrscheinlich. Vielleicht hat er durch mündliche Mitteilung von der Entdeckung Achillinis zufällig Kenntnis erhalten, oder aber aus der Analogie der anderen Sinne auf die Existenz des Geruchsnerven geschlossen.

[88]) cf. Arist. De an. II. 9. 422a 6.

[89]) cf. Galen XI. 698. οὐσία τῶν ὀσφρητῶν ἀτμώδης ἐστί.

[90]) Aristoteles spricht den gleichen Gedanken aus: De an. III. 12; 434 b 24—27.

[91]) cf. zum folgenden Aristot. De an Lib. III. c. 1. 424 b ff.

[92]) cf. Anm. 43.

[93]) cf. Arist. De sens. et sensato II. 438. b 17—439 a 1.

[94]) Vives rechtfertigt seine Abweichung von Aristoteles, der den Geruchsinn dem Feuer zuerteilt, mit dem Bemerken, das Feuer sei zwar der Ursprung des Dunstes, der Geruch selbst läge aber im Feuer. cf. auch die mit Vives

dunstigen Luft hat, wird der Gehörsinn der reinen Luft zuerteilt; das Element des Gesichtsinnes sieht Vives im Feuer.[95])

Der der Erde zugehörige Tastsinn ist der erste, der dem Feuer zuerteilte Gesichtsinn der letzte.[96]) Zwischen diesen beiden Polen liegen die übrigen Sinne. Dieses künstlich herausgebrachte Verhältnis bietet Vives den Anlass zu einer fruchtlosen Spekulation; er glaubt hier eine Analogie mit den Verhältnissen im Universum zu sehen; auch im Universum seien Erde und Feuer die beiden äussersten Prinzipien, aus deren Synthese das Weltmaterial entstanden sei.

Mit Aristoteles[97]) sind auch Vives einzelne Erscheinungen wie z. B. Bewegung, Grösse, Figur, Form und Lage nur durch gleichzeitige Funktion mehrerer Sinne erkennbar. Dagegen gehört z. B. die Wahrnehmung der Schönheit oder Ähnlichkeit nicht zur Domäne eines oder mehrerer Sinne, sondern ist Sache einer facultas interior.[98])

Die erkenntnistheoretische Frage, ob die Sinne die Substanz oder nur ihre Attribute erkennen, wird mit Thomas von Aquino[99]) in letzterem Sinne entschieden: nur der Verstand kann durch Spekulation zur Substanz vordringen.

übereinstimmenden Ausführungen bei Schopenhauer: Welt als Wille u. Vorstellung Bd. II. 1. c. 3.

[95]) Aristoteles erteilte dem Gesichtsinn als Element das Wasser, das Vives dem Geschmacksinn vorbehielt, den Aristoteles als eine Art Tastsinn ebenfalls zur Erde in Beziehung brachte.

[96]) Über die Rangordnung der Sinne erhob sich im Mittelalter des öfteren Streit; besonders war es der Tastsinn, dem bald die erste, bald die letzte Stelle angewiesen wurde. Den niedrigsten Rang wiesen ihm mit Vorliebe moralisierende jüdische Philosophen zu in der Erwägung, der Tastsinn sei das specifische Organ der Sinnlichkeit und Wollust. Später suchte man den Streit dahin zu schlichten, dass man erklärte, genetisch betrachtet sei zwar der Tastsinn der erste (cf. auch Arist. De an. III. 12; 434 b 22), graduell müsse er jedoch dem Gesichtsinn weichen.

[97]) cf. Arist. De an. II. 6. 418 a 16—19.

[98]) Vives versucht hier auf Grund seiner Beobachtung eine reinliche psychologische Analyse. Es könnte, sagt er z. B., den Anschein haben, als ob das Auge den Geschmack einer früher einmal gekosteten Frucht beurteilen könne; das sei jedoch ein Irrtum, da man diese Fähigkeit, den Geschmack einer früher einmal genossenen Frucht nach dem Anblick derselben zu beurteilen, nur dem Gedächtnisse zusprechen dürfe.

[99]) cf. Summa theologiae I. quaest. 57. art. 1. Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Ferner Contr. gent. I. 2. c. 66. sensus non est cognoscitivus nisi singularium, intellectus autem est cognoscitivus universalium. cf. auch Arist. Anal. post. I. 18; 81 b 6 und cap. 31; 87 b 29 f. u. b 37 f.

Zwei Kontroversen waren es, die das Mittelalter bezüglich der Thätigkeit der Sinne einerseits und des Weites dieser Thätigkeit für die Erkenntnis andererseits vornehmlich beschäftigten. Zu beiden sucht Vives Stellung zu nehmen.

Die erste Kontroverse ist gekennzeichnet in der Frage: Senden die Sinne bei der Wahrnehmung etwas von sich aus oder verhalten sie sich rein rezeptiv? — Wir sahen, wie Vives diese Frage schon bei der Erörterung über den Gesichtssinn (§ 5) streifte und sich dort für die Rezeptivität der Sinne entschied. Hier begründet er seine Ansicht des näheren. Vom teleologischen Gesichtspunkte scheint ihm für eine rezeptive Funktion die Thatsache zu sprechen, dass die Sinnesorgane hohl und zum Empfangen[100]) eingerichtet sind. Eine Gegeninstanz gegen die galenische Emissionstheorie sei auch darin zu sehen, dass die Sinnesorgane sofort untauglich werden, wenn sie sich aktiv bethätigen: ein weinendes Auge kann nicht zugleich deutlich sehen; jemand, der Schnupfen hat, verliert die Geruchsempfindung. Schliesslich würden die Sinnesorgane durch eine emittierende Thätigkeit auch viel zu sehr erschöpft werden.[101])

Die Funktion der Sinne ist daher eine rein rezeptive, die in der Weise zu denken ist, dass die Wahrnehmung in das Sinnesorgan nach Art des Siegels in Wachs eingedrückt wird.[102])

An das Problem von der Rezeptivität der Sinne schliesst sich unmittelbar die andere Frage: Senden die Sinnesobjekte etwas, z. B. die sog. species zum Sinnesorgan?

[100]) Vives folgt hier, wie auch an späteren Stellen, einer auf teleologischer Weltanschauung basierenden Neigung zum symbolisierenden Ausdeuten der Erscheinungswelt. cf. zu dieser Naturauffassung: F. Bettex: Symbolik der Schöpfung und ewige Natur. Leipzig. 1898.

[101]) Vives operiert hier mit Gründen, die unserem wissenschaftlichen Bewusstsein trivial und wertlos erscheinen. Dennoch ist die — wenn auch verunglückte — Art der Beweisführung, die sich auf eigene Erfahrung und gesunden Menschenverstand stützt, für die Beurteilung unseres Autors nicht ganz unwesentlich: er bekennt sich damit wieder zur Wertschätzung der eigenen Beobachtung, die ihre Erfahrungen wissenschaftlich zu verwerten sucht. Freilich ist ihm in der richtigen Durchführung noch der Erbfehler der mittelalterlichen Kritiklosigkeit hinderlich. Wir werden jedoch in späteren Abschnitten eine geschicktere Anwendung konstatieren können. — Eine gründliche Beschäftigung mit den Leistungen anderer vor ihm auf diesem Gebiete lässt Vives sehr vermissen. Durchschlagende Argumente, die z. B. Aristoteles und später im Mittelalter Vincenz von Beauvais gegen die Emissionstheorie vorgebracht haben (z. B. dass bei der Annahme einer emittierenden Thätigkeit der Sinne der eigentliche Sehvorgang ja ausserhalb des Sehorgans stattfände), finden keine weitere Berücksichtigung.

[102]) Vives entlehnt das Bild aus Arist De an. II. 12. 424 a 17—21.

Dass von den Sinnesobjekten etwas zum Sensorium entsandt werde, steht für Vives ausser Zweifel; z. B. zur Nase der Geruch, zum Gaumen der Geschmack, zum Ohre die Luftschwingungen, zum Tastsinn die primären Qualitäten, zum Auge die Lichtstrahlen, die auf die Pupille wie auf einen Spiegel wirken und so einen dem Objekt entsprechenden Effekt hervorbringen. Eine andere Art „species“ anzunehmen, hält Vives nicht für erforderlich.[103])

Manche hat es irre gemacht, dass die Vermittelung vom Objekt zum Sensorium mit so grosser Schnelligkeit vor sich geht. Diese belehrt Vives mit dem Hinweis auf die Natur des Mediums, das z. B. beim Gesichtssinn feuriger Natur sei und als Licht in einem Augenblick unendliche Strecken durcheilen könne, während dagegen die Klangwellen der Natur des Mediums gemäss sich viel langsamer zum Organ fortpflanzten.

Die zweite vielverhandelte Kontroverse ist erkenntnistheoretischer Art und würde als solche nach unseren heutigen Begriffen keinen Platz in einer Psychologie finden.

Können die Sinne getäuscht werden? — Schon Aristoteles hatte diese Frage aufgeworfen, und seiner Argumentation schliesst sich Vives im wesentlichen an:[104]) Getäuscht, sagt er, wird jemand, der etwas Falsches für wahr nimmt; in dem Für-wahr-nehmen liegt aber ein Urteil beschlossen. Die Frage, ob etwas wahr oder falsch ist, gehört aber nicht vor das Forum der Sinne, sondern ist Sache einer intellektuellen Fähigkeit, des Urteils. Obige Frage ist also

[103]) Über die Natur dieser „anderen“ Species lässt sich Vives nicht vernehmen. Er denkt wahrscheinlich an greifbare materielle Bilder, die sich, wie die Atomistik annahm, von den Objekten ablösten und so in materieller Form zum Sensorium gelangten. Diese hier bekämpfte Hypothese ist unserem Autor dagegen nicht so fremd; wir haben gesehen, dass er unwillkürlich in jene Vorstellung zurückfällt, wenn er von einer spiritualisierenden Thätigkeit des Mediums spricht. cf. Anm. 45. Eine Einsicht in die Subjektivität der Sinnesqualitäten hat Vives noch nicht; vielmehr ist ihm der Geruch, Geschmack etc. etwas objektiv auch ohne Sinnesorgane Vorhandenes. Etwas näher scheint er unserer Vorstellung in der Theorie des Sehens zu kommen. Indes sind auch hier seine Darlegungen nicht einwandsfrei. cf. § 6. Anm. 45.

[104]) cf. Arist. De an. II. 6. 418 a 14—16 ἑκάστη γε (αἴσθησις) κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τι τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ und III. 3. 427 b 11—14. Das Urteil bringt erst den Irrtum hervor, indem es die Sinneswahrnehmung auf etwas anderes bezieht, erst in der Verbindung liegt der Irrtum III. 6. 430 b 1. τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί. Der Wahrnehmung, die als solche nicht falsch sein kann, wird eine falsche Deutung untergelegt. cf. auch Thomas: De verit. I. 11. Sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem de dispositione propria, sed non de dispositione rerum.

zu verneinen, da die Sinne keine andere Aufgabe haben, als äussere Eindrücke zu empfangen.

Anders verhält es sich, wenn man fragt: können die Sinne täuschen, oder besser: können wir durch die Sinne getäuscht werden. Diese Frage ist zu bejahen. — Bei jeder Wahrnehmung wirken, wie schon festgestellt wurde, drei Faktoren mit: Sinnesorgan, Sinnesobjekt und Medium; jeder dieser Faktoren kann der Grund einer Täuschung werden: ein entzündetes Auge ist ebenso wie ein schnellbewegtes oder schwankendes Objekt und ein schlechtes Medium, z. B. Nebel, Rauch, Wasser, farbiges Glas etc., geeignet, uns irre zu führen.[105]) Sind diese drei Faktoren günstig, so gilt der Satz, dass, wer der „natura integra“ folgt, sich nicht getäuscht sehen wird. Indes ist auch hier Aufmerksamkeit des Verstandes die unerlässliche Vorbedingung.

Die Verteilung der Sinne an die Lebewesen richtet sich — ein von Aristoteles[106]) übernommener Gedanke — nach den Fährnissen, denen sie ausgesetzt sind: Je verwickelter die Lebensumstände, je höher die Ansprüche, die der Kampf ums Dasein an das betreffende Lebewesen stellt, um so reicher ist die Sinnesbegabung. — Der Tast- und Geschmacksinn sind als wesentliche Vorbedingungen des animalischen Lebenkönnens auch den niedrigsten Tiergattungen eigen:[107]) der Geschmacksinn hat über die Zuträglichkeit der Nahrung, der Tastsinn über das Nützliche und Schädliche überhaupt zu entscheiden. Dem Geschmack geht der Geruch als eine Art Kundschafter voraus; er ist zur Erkenntnis weniger wichtig und daher beim Menschen nur schwach ausgebildet;[108]) ja einige Menschen entbehren ihn ohne grossen Schaden ganz. Manche Lebewesen sind genötigt, sich ihren Lebensunterhalt aus grösseren Entfernungen zusammenzusuchen;[109]) sie haben deshalb Gehör- und Gesichtssinn erhalten. Am wichtigsten — und das beweist schon die hervorragende Lokalisation seines Organs[110]) — ist der Gesichtssinn; er ist der Berater und Führer, der Sinn der Erfindungen, der Künste und Wissenschaften, während der Gehörsinn der Sinn zum Lernen sei, da er die gesammelte Erfahrung des einen dem anderen im Worte übermittele.[111]) Wer diesen Sinn entbehrt, ist nicht geschickt zur Aneignung von Kenntnissen.[112])

Hat die Natur einem Lebewesen irgend einen Sinn versagt, so hat sie durch gleichzeitige feinere Ausbildung der anderen Sinne oder der inneren Wahrnehmung für Ersatz gesorgt:[113]) Blinde haben einen feineren Tastsinn und ein besseres Gedächtnis.

[105]) Auch in der kleinen Abhandlung: De instrumento probabilitatis (III. 84/85) streift Vives diese Fragen; dort heisst es u. a. S. 85. sunt paucula quaedam, in quibus necessario sensus labuntur, non culpa sua, sed rerum. His subvenit mens, cuius est certius iudicium atque exactius, quaeque deprehenso semel sensuum errore, certius deinceps iudicat.

[106]) cf. Arist. De an. III. 12. 434 b 24—27.

[107]) cf. Arist. De an. II. 2. 413 b 8. — II. 3. 414 b 3 - II. 2. 413 b 4 und III. 12. 434 b 22.

[108]) Auch Melanchthon teilt diese Beobachtung, erklärt sie jedoch nicht mit teleologischen Gründen, sondern führt sie darauf zurück, dass der Mensch ein grösseres und feuchteres Gehirn habe XIII. 114. Aiunt autem hominibus hebetiorem esse olfactum, quam canibus et quibusdam aliis animantibus, quia cerebrum habent copiosius et humidius. Auch Aristoteles sagt De an. II. 9. 421 a 9 vom Geruch: τὴν αἴσθησιν ταύτην οὐκ ἔχομεν ἀκριβῆ, ἀλλὰ χείρω πολλῶν ζῴων.

[109]) cf. Anm. 90.

[110]) Galen geht in seiner Schätzung des Gesichtssinnes so weit, dass er behauptet, das Gehirn sei, um eine möglichst schnelle Verbindung mit dem Gesichtsorgan zu gewährleisten, der Augen wegen in den Kopf verlegt. II. 635. φαίνεται ὁ μὲν γὰρ ἐγκέφαλος ἐν τῇ κεφαλῇ τετάχθαι διὰ τοὺς ὀφθαλμούς, ἕκαστον δὲ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων διὰ τὸν ἐγκέφαλον.

[111]) cf. Arist. De sens. et sensato I. 437a 11—13.

[112]) Vives findet später Anlass (Lib. II. S. 373) sein Erstaunen über eine Mitteilung des Rudolf Agricola zu äussern, nach der ein Taubstummgeborener sich trotz seines Leidens litterarisch bethätigte.

[113]) Auch zwischen Augen und Tastsinn findet nach Vives insofern eine vikariierende Ergänzung statt, als z. B. der Tastsinn den Irrtum des Auges, das im Gemälde Erhabenheiten wahrzunehmen glaubt, berichtigt.

§ 12. Die innere Wahrnehmung.

Während die Sinne zu ihrer Thätigkeit stets die Gegenwart ihrer Objekte voraussetzen, ist den Lebewesen der dritten und vierten Klasse (cf. § 1) in der cognitio interior, der inneren Wahrnehmung, die Fähigkeit gegeben, mit abwesenden Objekten zu operieren.

Die cognitio interior verteilt Vives auf vier innere Sinne.[114]) Gleich den drei Funktionen des Aufnehmens, Festhaltens und Verarbeitens der facultas altrix sind auch hier zunächst drei Funktionen der inneren Wahrnehmung zu unterscheiden: die functio imaginativa, die die von den Sinnen eingeprägten Eindrücke aufnimmt, die memoria, die jene Eindrücke festhält und die phantasia, die sie ver-

[114]) Die Bestimmung der Zahl dieser inneren Sinne war im Mittelalter eine sehr schwankende. Indem man den von Aristoteles sehr reichlich bedachten Ressort des Sensus communis in einzelne Funktionen zerlegte, war man zugleich aus Gründen der Architektonik bestrebt, ebenfalls fünf innere Sinne herauszufinden. Vives bringt auf Kosten der Sachlichkeit der Symmetrie nicht dieses Opfer.

arbeitet; dazu kommt noch die functio estimatrix als das instinktive oder sinnliche Urteilsvermögen.[115])

Unter Verwertung platonischer Gedanken sucht Vives die Brücke zwischen der körperlichen und der Bewusstseinswelt zu schlagen: die geistigen „Bilder", sagt er, sind Bilder Gottes, die körperlichen dagegen Gleichnisbilder jener geistigen Bilder, so dass man sich nicht darüber wundern darf, wenn von den körperlichen Bildern die geistigen abgenommen werden.

Vives grenzt nun ausführlicher die Wirkungskreise jener vier inneren Sinne gegeneinander ab.

Die functio imaginativa hat als innerer Sinn diejenige Aufgabe, die dem Auge als äusserem Sinne zukommt: sie schaut die von den Sinnen gelieferten Bilder an und nimmt sie auf; sie ist — um es in der modernen psychologischen Sprache auszudrücken — der Sinn der Sensation, das sinnliche Bewusstsein.[116]) Vives vergleicht diese Funktion wohl auch der Mündung eines Gefässes, nämlich des Gedächtnisses (das er erst in einem späteren Abschnitte einer ausführlichen Erörterung unterzieht. cf. § 16)

Die phantasia verbindet und trennt, was die functio imaginativa einfach und einzeln aufgenommen hatte; sie setzt, wie Vives in einer anderen Schrift sagt,[117]) aus den vielen sinnlichen Wahrnehmungen z. B. aus der Farbe, Form, Gestalt etc. das Subjekt dieser Erscheinungen z. B. einen Menschen oder einen Löwen zusammen, wobei durch die Ähnlichkeit der Accidentien leicht ein Irrtum beim Schluss auf den Träger der Attribute vorkommen kann, falls nicht die menschliche Vernunft als Korrektiv den Irrtum erkennt und ihn wieder ausgleicht. Inkonsequent ist es aber, wenn Vives an anderer Stelle[118]) der Phantasie noch ein Urteil zuspricht,

[115]) Thomas teilt die innere Wahrnehmung in die vier inneren Sinne des sensus communis, der phantasia (oder, was ihm gleichbedeutend ist, der imaginatio), der potentia aestimativa und memorativa. Vives nimmt, wie wir sehen werden, im wesentlichen diese Einteilung herüber, und verteilt nur die Funktionen des sensus communis und der phantasia anders.

[116]) Für Aristoteles ist das κοινὸν αἰσθητήριον der Sinn der Sensation cf. De somno II. 455a 15 - 20.

[117]) cf. De prima philosophia I. (III. 194/95): phantasia ex coniunctione sensilium aliquid colligit, quae fere sunt haec: ex sensilibus . . . subiectum illorum, ut ex colore, forma, statu, figura hominem, leonem, capram.

[118]) cf. III. 195. Ibid. — tum ex actione agens cognoscit, velut ex calore ignem . . ., quae omnia vocentur sane phantastica; haec homo cum brutis habet communia, atque ideo toties in illis decipitur.

womit andererseits die Behauptung kontrastiert,[119]) die Phantasie verbinde zwei Begriffe nie durch eine Kopula. Beide Bestimmungen schliessen sich vielmehr gegenseitig aus; denn entweder hat die Phantasie die Fähigkeit zu urteilen, und dann muss ihr notwendig auch die Fähigkeit, zwei Begriffe mit einer Kopula zu verbinden, zugesprochen werden; verneint man aber mit Vives das letztere, so muss man konsequenterweise auch auf eine urteilende Funktion der Phantasie[120]) verzichten. Vives ist sich dieser Alternative nicht bewusst gewesen; er war eben — und das ist die Quelle vieler Unklarheiten seines psychologischen Systems — kein konsequenter Denker und steht in dieser Hinsicht weit hinter Melanchthon zurück, dessen Psychologie nach der rein formalen Seite die vivianische weit übertrifft.

Auf Grund der körperlichen, physiologischen Bedingtheit der Phantasie erklärt Vives den Einfluss, den gute und böse Engel auf diesen inneren Sinn dadurch ausüben können, dass sie zunächst die sehr eng an den Körper gebundene imaginatio erregen und mittelst dieser Herrschaft über die Phantasie erlangen. Wie dieser Vorgang im einzelnen zu denken sei, darüber getraut sich Vives nähere Aufschlüsse nicht zu geben; er sagt nur, es geschehe auf eine diesen Geistwesen allein bekannte und eigentümliche Weise.[121])

Vor der Erörterung über den vierten inneren Sinn, die functio aestimatrix, schiebt Vives noch einige Bemerkungen über den aristotelischen Sensus communis ein; dieser habe nach Aristoteles' Theorie die Funktion gehabt, Wahrnehmungen als Vorstellungen abwesender Sinnesobjekte zu erkennen[122]) und die Wahrnehmungen verschiedener Sinne voneinander zu unterscheiden.[123]) Diese beiden Funktionen meint Vives der imaginatio und phantasia zuerteilen zu können. Wie er sich diese Verteilung denkt, führt er jedoch

[119]) cf. III. S. 353. Phantasia nihil coniungit aut separat per copulam velut „hoc est tale" aut „non est tale".

[120]) Dieser Begriff der phantasia ist ein wesentlich anderer als der, den Aristoteles aufstellt; diesem ist die φαντασία eine Bewegung, die durch die Sinnesempfindungen hervorgerufen wurde. De an. III. 3. 428b 11—14. Sie ist eine abgeschwächte Empfindung Rhet. I. 11. 1370a 28 f. Durch sie wird ein wiederholtes Erscheinen des Wahrnehmungsbildes bewirkt, ohne dass dazu die Gegenwart des Sinnenobjektes erforderlich wäre. De an. III. S. 432a 9 f.

[121]) III. 327. actione aliqua sibi solis propria et cognita.

[122]) So meine ich die Worte: „pro indicantur sensilia absentia" übersetzen zu müssen; denn nicht das Beurteilen abwesender Dinge war Sache des κοινὸν αἰσθητήριον, als vielmehr der Wahrnehmung die Beziehung auf den Gegenstand der Wahrnehmung zu geben. cf. Zeller a. a. O. II. 542. Anm. 1. In diesem Sinne kann Vives dem κοινον αἰσθητήριον jene Funktion zusprechen.

[123]) cf. Arist. De an. III. 2; 426 b12—19.

nicht näher aus. Wir können aber in seinem Sinne uns dahin entscheiden, dass jene erste Funktion des aristotelischen Gemeinsinnes der Imaginatio als dem Sinne der Sensation, der zweite aber der phantasia als der Fähigkeit, Zusammengegebenes zu trennen, zu überweisen sei.[124]) Konsequent ist Vives indessen auch hier nicht; denn andere Stellen sprechen deutlich dafür, dass er einen besondern sensus communis angenommen hat.[125])

Der vierte innere Sinn, die facultas aestimatrix, bildet aus den sinnlichen Eindrücken das instinktive, über Vorteil und Nachteil abwägende Urteil.[126]) In zwei Stadien vollzieht sich nach Vives Meinung dieses sinnliche Urteil. Zuerst handelt es sich um ein Urteil über das von den Sinnen percipierte Objekt an und für sich, über das „Was" des Objekts; im zweiten Stadium fragt dagegen die facultas aestimatrix nach der Beziehung des betreffenden Objekts zum Urteilenden selbst, nach dem Schaden oder Nutzen, den es dem Urteilenden zuführen könnte. Im ersteren Falle folgen wir als Gewährsmann den Sinnen, besonders dem Gesichtssinn; im zweiten dem unbewussten, instinktiven Drange, mit dem z. B. das Schaf vor dem Wolfe flieht, selbst wenn es nie vorher einen Wolf gesehen hat.[127])

Die „imagines", mit denen die inneren Sinne operieren, denkt sich Vives in einen „spiritus lucidus" eingedrückt,[128]) der sie aufbewahrt und sie gegebenen Falls dem geistigen Auge wieder darbietet.

Diese grob-sinnliche Vorstellung hat eine Lokalisation der vier inneren Sinne zur Folge: Der spiritus, der vornehmlich das Vehikel der functio imaginativa bildet, hat seinen Ort im vorderen Teile des

[124]) Vives greift aus den Funktionen, die Aristoteles dem Sensus communis gab, nur jene beiden heraus und giebt damit die aristotelische Anschauung nicht richtig wieder. Das κοινὸν αἰσθητήριον nimmt nach Arist. auch die Bewegung, Gestalt etc. wahr und ist zugleich Prinzip des sinnlichen Bewusstseins cf. Anm. 116 und Zeller a. a. O. II. 542. — Volkmann teilt in seinem Lehrbuch der Psychologie II. S. 182 irrtümlicherweise mit, Vives habe die Funktion des sensus communis auf memoria und phantasia verteilt.

[125]) cf. III. 352 quum sensus communis aliud agit . . . auch S. 390, und De instrum. probab. (III. 84) communis sensus, qui nisi advertat . . . .

[126]) Die specifische Differenz zwischen instinktivem und intellektivem Urteil tritt darin zu Tage, dass jenes über nützlich und schädlich, dieses über wahr und falsch entscheidet. Thomas sagt De verit. qu. 24. vom instinktiven Urteil: Hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent.

[127]) Thomas benutzt Com. de an. II. 13 das gleiche Beispiel.

[128]) Zur Theorie der spiritus cf. Anm. 36.

Gehirns; im mittleren Teile befindet sich die Stätte der phantasia und zugleich auch der functio aestimatrix, während der hintere Teil des Kopfes dem Gedächtnis vorbehalten ist.[129]) Diejenige Funktion, deren Gehirnteil verletzt ist, wird suspendiert, ohne dass die anderen darunter leiden.

Aus der sinnlichen Wahrnehmung und dem Urteil über schädlich und nützlich resultiert das Verlangen,[130]) der appetitus nach dem Nützlichen und die Abneigung gegen das Schädliche[131]) und im Zusammenhang damit die Gemütsbewegungen über gegenwärtiges oder zukünftiges Schaden- oder Nutzenbringendes: die Affekte.[132]) Auf diesen appetitus sensualis führt Vives auch die von Melanchthon besonders rubrizierte potentia locomotiva, das Vermögen der Ortsbewegung zurück und macht damit einen ersten Versuch zur Vereinfachung des scholastischen Potenzenschemas, indem er die Körperbewegung als reduzierbar auf eine Aktion des Willens erkennt. In dieser Richtung liegt die einzige Aussicht auf definitive Überwindung der Auffassung und Methode, mit der man im Mittelalter Psychologie betrieb.

Indessen bringt es Vives über diesen Anfang nicht hinaus, wie

[129]) Vives fasst diese Lokalisation des Gedächtnisses, über das er erst später § 16) ausführlich handelt, symbolisch auf (III. 346), indem er in einer Anspielung auf den Januskopf ausführt, das Gedächtnis habe seinen Ort deshalb im Hinterkopf, weil es wie eine Art Auge auf die Vergangenheit zurückblicke. — In der Lokalisation der inneren Sinne stimmt er im wesentlichen auch mit Melanchthon, der sich an Galen VIII. 174 ff. anlehnt, überein. Der sensus communis, der für Melanchthon die Aufgabe der Perception der durch die äusseren Sinne dargebotenen Bilder (bei Vives Aufgabe der imaginatio) und der Unterscheidung der Objekte der einzelnen Sinne (bei Vives ein Teil der Aufgabe der phantasia) hat, ist im Vorderkopf lokalisiert XIII. 121. Anterior pars . . est organum sensus communis. Der zweite innere Sinn, dem Melanchthon (XIII. 121) das Zusammensetzen und Trennen (bei Vives Sache der phantasia), sowie das instinktive Urteilen (Vives: facultas aestimativa) zuschreibt, findet seine Stelle im Mittelgehirn (XIII. 121 organum ei in medio cerebro attribuamus), während der Hinterkopf der Ort der memoria ist (XIII. 122 memoria, cuius organum esse in postrema parte cerebri multa signa sunt).

[130]) Mel. XIII. 122 potentia appetitiva . . . comes est cognitionis.

[131]) Melancth. XIII. 121 facultas prosequens aut fugiens obiecta.

[132]) Der Lehre von den Affekten widmet Vives das dritte Buch seiner Schrift de anima et vita (cf. die Bearbeitung von Pade). — Die Lehre vom appetitus sensualis streift Vives später (III. 382) in der Erörterung über den Willen. Dort heisst es, dem menschlichen Willen entspreche der appetitus sensualis des Tieres. Die specifische Differenz beider sei darin zu erblicken, dass das Tier infolge Mangels an Verstandesbegabung jeder Freiheit des Begehrens bar sei; es werde zu dem, was es vermöge seines instinktiven Urteils als nützlich erkannt habe, in blinder Gier dahingerissen.

es denn überhaupt seine Eigenart ist, mehr anzuregen als einem von ihm richtig erfassten, neuen Gedanken in konsequenter Anwendung zu lebensfähiger Entwickelung zu verhelfen.

§ 13. Über das vernunftbegabte Leben.

Bevor Vives an die Untersuchung des Seelenbegriffes geht, giebt er eine kurze Darstellung des intellektiven Lebens im Vergleich zum rein sinnlichen Leben der Tiere — unsystematisch genug; denn wir sollten eigentlich erwarten, er ginge nach der Darstellung der tierischen Seelenfunktionen nun an die Untersuchung der Tierseele, zumal er auch in der Vorrede gesagt hatte, das erste Buch seiner Schrift handele von der Tierseele.[134])

Der Versuch einer systematischen Darstellung der vivianischen Psychologie, den wir etwa machen könnten, indem wir den jetzt folgenden Abschnitt an den Anfang des zweiten Buches setzten würde indessen zur Folge haben, dass der Abschnitt über das Wesen der Seele, der unser Kapitel voraussetzt, zum Teil unverständlich bleiben würde. Wir folgen daher auf Kosten der Systematik, aber zum Vorteil des Verständnisses Vives' weiterer Darstellung.

Während für das Tier das Vorhandensein der äusseren und inneren Sinne[135]) das höchste Charakteristikum bildet, ist diese höchste tierische Seelenäusserung für den Menschen nur Dienerin eines höheren Vermögens: der Vernunft (mens). Diese schwingt sich, gestützt auf die imaginatio und phantasia,[136]) empor bis zur Kenntnisnahme rein geistiger Objekte. Vermöge dieser Fähigkeit ist sie sich bewusst, hier auf Erden in einem finsteren Kerker eingeschlossen zu sein, der den Blick nur auf das Nächstliegende gestattet und sie an ihrer wahren Aufgabe, die Wesenheit der Dinge zu erkennen, hindert. Aus dieser Tendenz auf das Höchste entspringt die Liebe zum Höchsten, zum Weltenschöpfer;[137]) aber als unmittelbare Folge davon erhebt sich auch der Kampf zwischen Vernunft und Phantasie: Die Vernunft wird im Gegensatz zur

[134]) cf. in der Vorrede (III. 299). Opus hoc tribus voluminibus explicatum: de anima brutorum, de rationali et de affectionibus.

[135]) cf. Arist. De an. II. 2. 413 b1 f.

[136]) cf. De instrum. probab. (III. 83. 84). mens nostra in extrema rerum facie sensuum cognitionem atque arbitrium velut ducem sequitur . . . tum ex iis, quae a sensibus didicit, attollit se altius . .

[137]) cf. auch Melanchthon XIII. 122. In homine est sublimior cognitio ut agnoscatur et celebretur Deus. Et servit huic cognitione etiam appetitio, ut homo diligat Deum, laetetur et acquiescat in eo.

Phantasie, die an der sinnlichen Welt klebt, zu dem hingezogen, das mit keinem Sinne angeschaut werden kann; sie kann deshalb auch die Phantasie in ihre Grenzen zurückweisen.[138]) Während die Phantasie nur den gegenwärtigen Nutzen oder Schaden bedenkt, zieht die Vernunft auch die Vergangenheit und Zukunft in den Bereich ihrer Erwägungen; sie weiss allein, dass ein zukünftiges Gut oft nur durch einen uns gegenwärtig als Übel erscheinenden Entschluss zu erkaufen ist. Das Tier hat nur ein instinktives Urteil über das, was ihm im gegenwärtigen Augenblick Nutzen oder Schaden bringt; der Mensch allein vermag sich mit Hilfe der Vernunft ein Urteil über Wahr und Falsch zu bilden. Auch die Begabung, den Gedanken in der Sprache einen adaequaten Ausdruck zu verleihen, hat ihre Wurzel in der Vernunft.

§ 14. Über das Wesen der Seele.

Worin besteht nun das, wodurch etwas lebt? Diese Frage kann man zunächst negativ dahin beantworten, dass dieses Etwas nicht in der Materie zu suchen ist; sonst wäre die durch die Erfahrung als unzutreffend erwiesene Konsequenz berechtigt, dass mit der Quantität der Materie zugleich in direkter Proportion die seelische Kraft zunähme. Wie sollte man auch bei einer solchen Annahme den Tod erklären? — Aber auch als ein Adhaerens, ein Accidens der Materie, kann die Seele nicht aufgefasst werden. Haben sich die gelehrtesten Männer durch die Art der seelischen Funktionen bewogen gesehen, in der Seele eine Substanz von höchster geistiger Potenz zu erblicken, sollte da das, was man kaum als Substanz zu fassen wagte, als ein Accidens erklärt werden können?

Die Art, wie nun Vives einige dieser Theorien von der Seele als einem Accidens der Materie zu widerlegen sucht, ist bezeichnend für sein ganzes wissenschaftliches Denken, das nicht in abstrakten Spekulationen mit leeren Begriffen sein Genüge findet, sondern sich unmittelbar an die empirischen Thatsachen wendet.

Die eine jener Accidenstheorien, sagt Vives, sieht das Wesen der Seele in der Mischung der primären Qualitäten des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten, die andere, zurückgehend auf die

[138]) Aus dieser ganzen Gegenüberstellung von Vernunft und Phantasie geht hervor, das Vives mit Aristoteles in der Phantasie das höchste geistige Prinzip des Tieres erblickt. cf. Arist. De an III. 10. 433 a11 f.

Theorie einiger Pythagoreer von der Seele als der Harmonie ihres Leibes, in der Formation der Glieder. Vives argumentiert mit folgenden Gegengründen: Wären jene vier Qualitäten als die Seele konstituierend anzusehen, so müssten entgegen aller Erfahrung die seelischen Fähigkeiten in direktem Verhältnis mit jenen primären Qualitäten vermehrt bezw. vermindert werden können; und die Behauptung jener zweiten Theorie, die Formation der Glieder mache die Seele aus, erledigt sich in negativem Sinne durch die einfache Überlegung, dass jene Formation ja beim lebenden und beim toten Körper die gleiche ist; ausserdem spricht gegen beide Hypothesen ein aufmerksamer Blick in die Tierwelt: manche Tiere, die in der Gestalt ihrer Glieder dem Menschen sehr fern stehen, kommen ihm dagegen an geistiger Begabung verhältnismässig nahe; während andere Tiere zwar in der Körpersubstanz und der Mischung der primären Qualitäten eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Menschen zeigen, in geistiger Beziehung jedoch nicht die geringste Verwandtschaft[139]) mit ihm verraten.

Die Behauptung, die Seele habe ihren Ursprung in der Materie oder ihren Accidentien, entbehrt daher jeder wissenschaftlichen Grundlage. Zu derartigen Hypothesen können sich nach Vives' Meinung nur solche Leute verstehen, für die nur die sinnenfällige Materie existiert, und denen es an Kraft fehlt, sich zur Spekulation mit immateriellen Faktoren aufzuschwingen.

Vives tritt nun in die positive Erörterung des Seelenbegriffes ein; und hier vertritt er einen Standpunkt, dessentwegen ihn Albert Lange den „Vater der empirischen Psychologie" genannt hat[139a]): Da sich die Seele jeder Kenntnisnahme durch die Sinne entzieht und nicht ad oculos demonstriert werden kann, so muss der Forscher von vornherein auf eine erschöpfende Bestimmung des Seelenbegriffs verzichten. Als einzige Möglichkeit bleibt ihm die Aufgabe, die Seele in der uns zugänglichen, durch die Materie getrübten Gestalt abzuzeichnen. Und diese Gestalt zeigt uns nicht das Wesen

[139]) Zu den Tieren, die trotz verschiedener Leibesformation dem Menschen in geistiger Beziehung verhältnismässig nahe kommen, rechnet Vives den Elefanten; während er für den zweiten Fall als Beleg das Schwein anführt, dessen Fleisch nach Aussagen solcher Leute, die in der Not Menschenfleisch zu essen gezwungen waren, im Geschmack grosse Ähnlichkeit mit dem Fleisch des Menschen haben soll. — Von Bedeutung für Vives' Beurteilung ist auch hier wieder das Interesse, mit dem er seine Behauptungen durch Erfahrungsthatsachen zu erhärten bestrebt ist.

[139a]) cf. Langes Artikel a. a. O. S. 808.

der Seele, sondern nur ihre Äusserungsformen. — Mit dieser Beschränkung unserer Erkenntnis vom Wesen der Seele hat Gott eine bestimmte Absicht verfolgt: er hält uns noch nicht für reif, die Frage nach der Essenz der Seele zu lösen, sondern will unsere Aufmerksamkeit auf ihre Äusserungsformen konzentrieren, damit wir hieran unsere psychologischen Kenntnisse bilden und einen erfolgreichen Kampf gegen die Ausartungen seelischer Bethätigung führen können.[140]) —

Die deutliche Fixierung des rein empirischen Prinzipes für die Seelenforschung hindert Vives jedoch nicht, seinen Zoll der althergebrachten Behandlungsweise psychologischer Probleme zu entrichten und mit metaphysischen Erörterungen zu beginnen: Aus der starren Materie [141]) hat Gott durch Hinzufügung der „effectiones", der Formprinzipien, die Welt ins Dasein gerufen.[142]) Diese „Effec-

[140]) An die Stelle der theologisch-dogmatischen Orientierung der Psychologie, wie sie in der Scholastik und auch später noch z. B. bei Melanchthon stark hervortritt, sehen wir in der vivianischen Psychologie die ethische Beziehung treten, ein, wenn man will, kleiner Fortschritt in der Richtung der Verselbständigung der Psychologie als Wissenschaft. Zur ethischen Orientierung cf. auch die Worte der Vorrede (III. 298) iam vero, quod illic (nämlich in der Seele) fons est atque origo bonorum omnium nostrorum et malorum, nihil est conducibilius, quam probe nosci, ut purgato fonte puri dimanent rivuli omnium actionum.

[141]) Die Materie ist nach Vives dasjenige, woran etwas geschieht, das Substrat des Geschehens, der Inbegriff der Passivität cf. De prima philosophia Lib. I. (III. 201), materia est, in quam unaquaeque operatio exercetur . . . (S. 203) materia, quae iners et ad actionem . . inepta est.

[142]) „Effectio", die ciceronianische Übersetzung der aristotelischen ἐνέργεια (cf. De prim. philos. I. (III. 209) ist nach Vives der actus essentialis, das Wesensprinzip (Ibid. S. 203), das substantialisierende Moment (Ibid. 203/4) und daher selbst Substanz (Ibid.); sie ist Teilhaberin der göttlichen Vollkommenheit, ein Strahl des ewigen unendlichen Lichtes (De an. I. S. 333). Über ihre Verbindung mit der Materie weiss Vives nichts völlig Zutreffendes anzugeben (cf. De prim. phil. I. S. 204/5 in materia est effectio eo connexionis modo, ut nullam habeamus similem, quo recte possit exprimi, sed quadantenus est simile succo in pastillo et aquae in massa farinae; und dazu S. 203 effectio magis est similis fermento, coagulo, succo . .); sie durchdringt die ganze Materie (Ibid. S. 205 dicitur . . . effectio inhaerere seu verius inesse, quae in intimis . . . est, quamcunque partem spectes) und ist immaterieller Natur (Ibid. 205 effectiones per se carent materiae). — Wie wenig sich diese Theorie von der effectio trotz aller scheinbaren Anklänge mit der aristotelischen Theorie deckt, liegt auf der Hand. In der vivianischen Theorie treten die Begriffe der Potentialität und Aktualität, mit denen das aristotelische System steht und fällt, völlig in den Hintergrund. Trotzdem meint Vives mit dem Torso, der ihm nun noch bleibt, operieren zu können; die unvermeidliche Folge ist: die Vergröberung der aristotelischen ἐνέργεια und ὕλη und die Wiederherstellung des platonischen Dualismus. Die von Aristoteles als blosse Möglichkeit gedachte Materie ver-

tionen“ kann man in der organischen Welt „Leben“ nennen, wenn man von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, der unter „Leben“ in der Regel die Äusserungen dieser „vita“ in engerem Sinne versteht, sich losmacht. —

Wie hat man sich nun die Verbindung der Seele mit dem Körper vorzustellen? Vives antwortet: Im Prinzipe jedenfalls ebenso wie die Verbindung jeder anderen effectio mit ihrer Materie; der einzige Unterschied ist der, dass zwischen der effectio „Seele“ und ihrer Materie „Körper“ ein grösserer Zwischenraum klafft, wie auch überall dort, wo es sich um die Verbindung zweier heterogener Stoffe handelt, z. B. Erde und Wasser oder Wasser und Luft.

Eine Verbindung kann nun nach Vives' Anschauung auf zweierlei Weise zustande kommen: entweder durch eine Teilnahme beider Elemente an einem beiden gemeinsamen Stoff, oder durch eine Art Übereinstimmung der Funktion, etwa in der Art, wie der Künstler mit seinem Instrument übereinstimmt und mittelst dieses Instrumentes die Materie beherrscht. In letzterem Schema denkt sich Vives das Verhältnis von effectio und materia.[144]) Die Instrumente der effectio seien gleichsam die Qualitäten der Materie; wie man sich dies vorzustellen habe, darüber spricht Vives später. Hier beschäftigt ihn vorerst das Problem der Verbindung von Leib und Seele. Und wie überall dort, wo sich die Lösung einer Frage der genaueren Formulierung entzieht, zur rechten Zeit ein Bild sich einstellt, so muss auch hier ein von Gregor von Nyssa[145]) entlehntes zur oben gegebenen Ausführung freilich wenig passendes Gleichnis,

dichtet sich unserem Vives zu einer durch die ganze Welt verteilten ungeheuren Masse (cf. De prim. phil. I. 198. materies . . . velut ingens quaedam massa . . . per totum mundum diffusa); dementsprechend gewinnt ihm die aristotelische ἐνέργεια in der effectio die Gestalt einer immateriellen Substanz, die aber nicht in spinozistischem Sinne absolutes Dasein hat, sondern einem Strahle göttlichen Lichtes zu vergleichen ist. Im Verhältnis zur Materie ist ihr daher ein Für-sich-sein gewahrt; und wenn es auch — inkonsequent — heisst, sie könne von der Materie nicht getrennt werden (cf. De pr. ph. I. S. 203: nam [effectio] videtur illi [materiae] haerere nec separari), so muss ihr Vives andererseits doch die Möglichkeit dieser Trennung zugestehen. [cf. die Fortsetzung der eben citierten Stelle: quae enim separetur postmodum ostendemus; und hierzu zu vergleichen die Ausführungen: III. S. 205.) Als Folge der Verselbständigung von effectio und materia ergab sich sofort das Problem der Verbindung beider und zugleich auch die Möglichkeit des Gedankens, dass der Abstand zwischen der effectio „Seele“ und ihrer Materie, dem Körper, ein grösserer sei, als zwischen anderen Effectionen und der Materie.

[144]) Vives nennt daher auch die Seele einen artifex: De prima phil. I. S. 202 . . . ut in animante anima artifex est omnium functionem vitae.

[145]) cf. Siebeck. II. S. 375. Stigler a. a. O. S. 56.

über die Schwierigkeiten des Problems hinwegtäuschen: Die Seele ist mit dem Leibe, wie das Licht mit der Luft verbunden. Durch die Vereinigung beider entsteht eine leuchtende Luft;[146]) doch so, dass sowohl das Licht wie die Luft durch diese Verbindung ihre Selbständigkeit nicht einbüssen. In gleicher Weise bleibt, während die Vereinigung aller andern Effectionen mit der Materie als eine viel engere zu denken ist, bei der Verbindung von Leib und Seele jedem Faktor sein Für-sich-sein gewahrt. —

Die Natur jeder effectio[147]) wird nun aus der Art und Weise, wie sie sich äussert, erkannt: Steine und Felsen äussern sich nur als kalt und starr infolge ihrer erdigen Qualität; ihre effectio ist das Wasser; so hat die anima altrix eine Feuernatur, da sich ihre Bethätigung auf die Kraft der Wärme zurückführt. Den Tierseelen muss man eine — Himmelsnatur zusprechen; sie haben Sinne, die ihnen eine Art Kenntnis vom Lauf der Himmelsgestirne, nämlich vom Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, vermitteln. Der Mensch allein steigt über die Himmel zum Weltenschöpfer selbst empor: seine Seele ist daher göttlicher Natur.

Der Abstand zwischen der Materie, die in der Stufenleiter des Seienden die niedrigste Stelle einnimmt, und der effectio „Seele“ ist nun ein so grosser, dass eine Vereinigung beider ohne die Hilfe von Medien nicht möglich erscheint. Um die Tierseele an die Materie zu ketten, bedarf es nur eines solchen Mediums: der vegetativen Seele; die rationale, menschliche Seele ist dagegen etwas der Materie so heterogenes, dass als Zwischenglieder die vegetative und animalische Seele erforderlich sind, um sie mit ihrem Körper in Beziehung zu bringen. Als eine Art Bindeglied wirkt auch nach Vives' naiver Anschauung das Verhältnis, das zwischen den vier Elementen und den fünf Sinnen besteht (cf. § 10). Insofern als der Mensch die Kräfte der vier das Weltall konstituierenden Elemente in sich vereinige, könne man ihn einen Mikrokosmos[148]) nennen.

[146]) Das Gleichnis ist von Vives insofern unglücklich gewählt, als es für die Einschiebung von Medien zwischen Seele und Körper, die Vives später für nötig hält, keinen Raum lässt. Allenfalls liesse sich in der Anwendung unter der „leuchtenden Luft“, die durch die Vereinigung entsteht, jener „lucidus spiritus“, das Vehikel der seelischen Aktionen, verstehen.

[147]) Im Text steht hier „species“; wie denn überhaupt Vives durch Inkonsequenzen in der Terminologie eine Darstellung seiner Psychologie oft erschwert. Species (oder auch forma) ist ihm gleichbedeutend mit effectio, cf. III. 333 addidit effectiones Deus, sive illas species nuncupare sit collibitum, seu formas.

[148]) Auch Aristoteles kennt diesen Gedanken De an. III. 8. 431b 21:

Die höheren seelischen Potenzen setzen also die niederen voraus;[149] jedoch nicht in der Weise, dass die niederen Effektionen der Ursprung und die Quelle der höheren wären; vielmehr sind die niederen nur Stütz- und Durchgangspunkte für die höheren, Sprossen, auf denen diese zur Materie herabsteigen können.

Vives kommt nun zur näheren Bestimmung dessen, was er oben über die Instrumente der effectio gesagt hatte: Die Instrumente, deren die effectio „Seele" zur Beherrschung ihres Körpers bedarf, sind teils die nach einem bestimmten Gesetz gemischten Flüssigkeiten des Körpers (cf. § 2), teils die äusseren und inneren Organe und Glieder, die je nach ihrem Zwecke geformt sind und der Seele, ehe sie sich mit dem Körper bekleidete, soweit angepasst wurden, als sie zu formen der Seele selbst nicht möglich gewesen wäre. Ihre später durch fortgesetzte Übung zu vollendende Anpassung bleibt dagegen der Thätigkeit der Seele vorbehalten. —

Ehe Vives seine Erörterungen über die Instrumente der Seele fortsetzt, glaubt er sich in der Lage, eine Definition der Seele geben zu können. Sein oben fixiertes empirisches Prinzip, nach dem wir nur von den Äusserungsformen der Seele auf ihr Wesen schliessen können, ist in der Definition indessen nicht zu der umfangreichen und gründlichen Anwendung gekommen, die wir erwarten sollten; wir werden später in der Bestimmung des Begriffs der menschlichen Seele eine wenn auch nicht einwandfreie, so doch geschicktere Verwendung des Prinzipes konstatieren können. Immerhin sagt uns die vivianische Definition schon etwas Positiveres, als die mittelalterlichen Spekulationen von der Seele als „forma subsistens" oder die kritiklose Herübernahme der aristotelischen Entelechiendefinition. — Die Seele ist nach Vives „eine spontan wirkende Kraft, die in einem zum Leben geeigneten Körper wohnt".[150] Eine Kraft ist die Seele in dem Sinne, in dem man

---

ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. Er ist hier jedoch in ganz anderem Sinne als bei Vives zu fassen. Die Vorstellung ist bei Aristoteles die, dass der Inhalt des Makrokosmos im Menschen wiederkehrt, nur in anderer Form, in der Form des Bewussthabens. Vives steht auch hier, ähnlich wie in der Theorie der Wahrnehmung, nicht auf der Höhe aristotelischen Denkens; er denkt massiver: der Mensch ist deshalb als Mikrokosmos zu bezeichnen, weil er alle Elemente, aus denen sich auch das All zusammensetzt, in sich enthält. cf. zur Mikrokosmostheorie auch Kirchmann a. a. O. S. 185.

[149]) cf. § 4 am Schluss.

[150]) cf. Vives III. S. 335. liquet igitur ex his: Animam esse agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam. — Weshalb Vives nach den vor-

dem Künstler z. B. eine Kraft zu malen zusprechen muss; diese Kraft handelt spontan, und es ist ein Irrtum, wenn einige Psychologen gemeint haben, das eigentlich handelnde sei die Wärme oder die Feuchtigkeit oder auch die „spiritus"; alle diese Faktoren haben vielmehr ihre Kraft von der Seele, die sich ihre Kraft nirgends erborgt. Nur von der Seele kann ferner gesagt werden, dass sie im Körper wohnt; zwar ist Gott im Körper gegenwärtig, und ein Dämon kann sich auch wohl in den Körper hineindrängen, jedoch gilt von ihnen nicht, wie von der Seele, dass sie gleichsam ihren Haushalt im Körper hätten. Um der Seele das Wohnen im Körper zu ermöglichen, muss, wie die Definition sagt, der Körper für sie passend und geeignet sein: die Seele kann nicht — das ist vom Schöpfer so geordnet — sich mit irgend welcher Körperform verbinden.[152] Von wesentlicher Bedeutung für das Wohnen der Seele im Körper ist daher die Brauchbarkeit der oben als Instrumente der Seele bezeichneten Glieder und Organe des Körpers. Sie ist bedingt durch die richtige Mischung der Säfte: ein vertrocknetes oder angeschwollenes Glied versagt den Dienst. Die Säfte müssen daher, um die Glieder in tauglichem Zustande zu erhalten, in steter Bewegung sein.

In der nun folgenden Theorie von den vier Säften ist Vives ganz von Galen abhängig: Aus dem für den Körper sehr heilsamen Saft[153] des Blutes sondern sich wie Goldkörnchen aus dem Flusse die „Spiritus" ab.[154] Wie die schwarze Galle die Aufgabe

---

ausgegangenen Erörterungen statt „agens praecipuum" nicht konsequenterweise „effectio" sagt, bleibt unklar. Vielleicht will er durch den besonderen Ausdruck der Ausnahmestellung der Seele gegenüber den andern Effektionen markieren. — Überhaupt zeigt die Definition zu den vorangegangenen metaphysischen Erörterungen nur wenig Beziehung; sie ist vielmehr, die systematischen Versuche ignorierend, unmittelbar aus der Erfahrung geschöpft und auch ohne jene metaphysischen Betrachtungen verständlich. —

[152]) Vives berührt hier das Problem der Individuation der Einzelseele, ohne jedoch einen eingehenden Lösungsversuch zu machen. Soviel können wir indes aus seinen Andeutungen entnehmen, dass nicht die Materie das individuierende Moment ist (cf. De prima philos. I. S. 203. materia per quam nihil est hoc aut illud); sie wird vielmehr der Seele erst angepasst. Die Seele, die sich Vives, ziehen wir die Konsequenz dieser Anpassungstheorie, in platonischer Weise als präexistent denkt, trägt also das Prinzip der Einzelindividuation in sich.

[153]) cf. Galen I. 603. τῶν δὲ χυμῶν ὁ μὲν χρηστότατός τε καὶ οἰκειότατός ἐστι τὸ αἷμα.

[154]) Gal. V. 608. ὥσπερ δὲ τὸ ζωτικὸν πνεῦμα κατὰ τὰς ἀρτήριάς τε καὶ τὴν καρδίαν γεννᾶται.

hat, die umherschweifenden Spiritus zu hemmen,[155]) damit sie sich nicht mehr, als es dem Körper zuträglich ist, verflüchtigen, so dient die gelbe Galle zur Durchkochung der überschüssigen Flüssigkeiten und zur Anreizung des Körpers, um ein Erstarren zu verhüten.[156]) Die zähe Flüssigkeit, das galenische Phlegma, ist die Nahrung der Wärme und zugleich eine Art Zügel für ihre dahinstürmende Kraft.[157]) —

Durch die richtige Verteilung und Mischung dieser vier Säfte wird der Körper in Bereitschaft für den Dienst der Seele erhalten. — Von der Erwägung aus, dass die Seele es ist, die schliesslich die völlige Anpassung des Körpers an ihre Intentionen bewirkt, könne man, meint Vives, die Seele auch mit Aristoteles als ἐντελέχεια, als etwas, „das Vollendung mit sich bringt", bezeichnen.[158])

Die Frage, wieviel Arten von Seelen es gebe, ist je nach dem fundamentum divisionis, das man wählte, verschieden beantwortet worden. So haben einige die Art der Bewegung, andere die Körperhaltung, wieder andere den Aufenthaltsort des Lebewesens zum Einteilungsprinzip gemacht. Es kommt aber, sagt Vives, darauf an, gerade die specifische Äusserungsform der verschiedenen Seelen zum Unterscheidungsmerkmal zu wählen; und da erscheint als die einzig richtige Einteilung die schon früher (§ 1) angeführte in animae vegetantes, sentientes, cogitativae und rationales.

Da die menschliche, rationale Seele alle früheren niederen Seelen in sich begreift, so erhebt sich die Frage, ob man dann beim Menschen überhaupt noch von einer einheitlichen Seele reden kann. Für eine negative Entscheidung scheinen hauptsächlich

[155]) Die schwarze Galle ist für Galen das kalte erdige Element VII. 246. ἡ μέλαινα χολὴ .. ψυχρὰ μέν, ὅτι γεώδης. Sie ist gleichsam die Hefe des Blutes I. 603. οἷον ὑπόστασίς τε καὶ ἴλυς [τοῦ αἵματος] χολὴ ἡ μέλαινα.

[156]) Nach Galen ist die gelbe Galle das warme und trockene Element VII. 21. ἡ μὲν ξανθὴ χολὴ θερμὴ καὶ ξηρὰ τὴν δύναμιν. auch V. 676 und XV. 87. Auch nach Melanchthon hat sie die Aufgabe, die Gänge zu öffnen, und so den Körper vor Erstarrung zu bewahren. cf. XIII. 80. Flava bilis, quae est calida et sicca .. und S. 81. utilitatis eius sunt, dissipare et penetrare, aperire meatus.

[157]) cf. Galen XV. 278. φλέγμα δὲ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν ἐστι. auch Melanchthon XIII. 80 .. quiddam aquosum .. remissi caloris .. phlegma.

[158]) cf. Arist. De an. II. 1. 412 a 27 δεὶ ψυχὴ ἐρτιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Das Bestreben, seine eigene Seelendefinition, wenn auch in etwas gewaltsamer Weise, mit der aristotelischen in Einklang zu bringen, ist bezeichnend für Vives' conciliante Natur. Es ist ihm ein Bedürfnis, seine Übereinstimmung mit Aristoteles, und sei es auch nur rein formal, zum Ausdruck zu bringen.

zwei Gründe zu sprechen. Einmal könnte man meinen, die Lokalisation der niederen Seelen, z. B. der sensitiven Seele in den Sinnesorganen, verhindere eine Einheitlichkeit. Sodann scheint auch besonders die Erwägung als Gegeninstanz ins Gewicht zu fallen, dass sich nämlich der Mensch nicht von Anfang an mit einer rationalen Seele begabt zeigt, sondern im Mutterleibe das Leben einer Pflanze, gleich nach der Geburt das Leben eines Tieres führt, und erst später in den Vollbesitz der rationalen Seele kommt.[159]) Vives hilft sich durch folgende Betrachtung über diese Schwierigkeiten hinweg: Jeder Körper kann stets nur eine einzige „effectio" haben, daher kann auch der Mensch nur eine einheitliche Seele besitzen;[160]) diese kann sich aber in ihren Funktionen verschieden äussern, ebenso wie ein Mensch verschiedene Ämter bekleiden kann, ohne dass seiner Identität dadurch Abbruch geschieht. Gerade die Thatsache, dass wir einen Widerstreit der vermeintlichen vielen Seelen empfinden können, zwingt uns mit Notwendigkeit zur Annahme einer einheitlichen Seele, die diesen Widerstreit als solchen empfinden kann.[161]) —

Es ist auch von jeher die Frage aufgeworfen worden, wo der Sitz der Seele im Körper zu suchen sei. Vives entscheidet sich dahin, die Seele sei überall im Körper,[162]) sowie jede effectio in allen Teilen ihrer Materie sei; der Teil, in dem die Seele nicht

[159]) cf. Thomas S. contr. gentil. II. c. 89. Anima vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis, hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa. — Der Unterschied zu Vives' Anschauung liegt darin, dass Thomas schon den Embryo alle diese Stadien durchlaufen lässt, während Vives dem Embryo nur die vegetative Seele zuspricht.

[160]) Melanchthon wagte in dieser Frage keine Entscheidung; er hielt es nicht für ausgeschlossen, dass die einzelnen Seelen getrennt für sich existierten cf. XIII. 17. Non pugno de hac sententia .. animas distinctas ab illo spiraculo (nämlich der rationalen Seele), in quo est intellectus et electio (freier Wille).

[161]) Thomas äussert den gleichen Gedanken S. contra gent. II. 58. Diversae vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo. Oportet igitur, quod istae (sc. diversae) actiones et vires .. . reducantur in unum principium.

[162]) So auch Thomas. Com. de an. I. lect. 6. Si anima esset in loco, oporteret, quod assignaretur ipsi locus proprius in corpore separatus, et sic non esset forma totius corporis. Ferner c. gent. II. 72 ostendi potest, animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus. Auch Gregor von Nyssa entwickelt die gleiche Anschauung: de opif. hom. cap. 12. [Migne a. a. O. XLIV. 166 D.] Τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἑκάστῳ τῶν μορίων κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον.

wäre, würde sonst nicht leben können. Wie der Landmann mit dem Pfluge pflügt und mit der Egge eggt, so sieht die Seele mit dem Auge und hört mit dem Ohre. Und wenn man nun fragt, in welchem Organ hauptsächlich die Seele wohne, so ist das gerade so, als wenn man fragen wollte, in welchem Ackerinstrument am meisten der Landmann sei. Einige haben deshalb die Frage so stellen zu müssen gemeint: Welches ist das hauptsächlichste Instrument der Seele? Aber auch diese Fragestellung ist nicht befriedigend; denn zum Sehen ist offenbar das Auge, wie zum Hören das Ohr das vorzüglichste Instrument; und so kann man sagen, dass das specifische Instrument des Wahrnehmens und Denkens[163]) die lichten und zarten Spiritus des Gehirns[164]) seien.

Die eigentliche Quelle des Lebens[165]) muss man im Herzen erblicken. Zwar ist nicht nur das Herz ein wesentliches Lebensorgan; auch andere Körperteile, wie z. B. der Kopf oder die Leber,[166]) sind in dieser Beziehung gleichwichtig. Was aber dem Herzen eine Ausnahmestellung vor diesen anderen Organen giebt, ist die Thatsache, dass es zuerst zu leben beginnt[167]) und auch zuerst stirbt. Alle andern Organe können blutig verletzt werden; das Herz allein nicht. Vom teleologischen Gesichtspunkt aus spricht für das Herz als Quelle des Lebens seine geschützte Lage im Mittelpunkt des

[163]) Vives weicht hier von Aristoteles ab, der einen wesentlichen Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Denken gerade auch darin sah, dass letzteres an kein Organ gebunden sei. cf. De an. III. 4. 429b 4 f.

[164]) cf. Galen IV. 323. τὸ ψυχικὸν ἐν ἐγκεφάλῳ πνεῦμα. Auch für Melanchthon ist das Gehirn das Organ der Empfindung XIII. 70. Ipsa vero pars anterior cerebri . . . organum est sensus communis, quod diversorum sensuum obiecta recipit et discernit. Diese Anschauung weicht von der aristotelischen ab, nach der das Herz das eigentliche Empfindungsorgan ist, während das Gehirn, da es empfindungslos sei, auch nicht das Organ der Empfindung sein könne. part an. II. 10. 656a 23 f.

[165]) Mit diesem Bilde vom Herzen als der Quelle des Lebens, sucht Vives seine Inkonsequenz zu vertuschen; denn nun erscheint die effectio „Seele" doch wieder im Herzen lokalisiert, von wo sie sich dann in den ganzen Körper verteilt; das Herz erhält so, mag man es auch Quelle des Lebens nennen, die Funktion eines Instrumentes der Seele, mittelst dessen sie den Körper belebt.

[166]) Die Leber ist nach Galen XV. 292 das Organ der Ernährung: ἔστι δ' ἡ μέν τις αὐτῶν εἰς τὸ τρέφεσθαι τὸ ζῷον ἀναγκαία καὶ κοινὴ πρὸς τὰ φυτά καὶ ο ον πηγὴν ἔχει τὸ ἧπαρ. In der Leber Werden nach Vives' und Galens Anschauung die Nahrungsstoffe zum Blut durchgekocht. cf. Vives: § 2 S. 12 u. Galen V. 533 und 565.

[167]) cf. Arist. gen. an. II. 5. 741b 15 f. Jedoch beschränkt Aristoteles die stellung des Herzens als Lebensorgan auf die vegetative und sensitive Seele. cf. De iuvent. 3. 469a 5—7. Auch für Melanchthon ist das Herz Sitz der Seele. cf. XIII. 19. Sic igitur cor animae domicilium.

Körpers. Von einiger Bedeutung ist es auch, dass jedes Lebewesen, selbst wenn ihm sonst alle andern Organe fehlen, doch ein Herz oder ein dem Herzen entsprechendes Organ besitzt.[168]) Wird das Herz auch nur wenig in seiner Thätigkeit gehemmt, so stockt sofort der ganze Organismus. Wenn auch nicht als ein beweiskräftiges Argument, so doch als eine Beobachtung von nicht unwesentlicher Bedeutung erscheint unserm Autor die Thatsache der Erwähnung wert, dass die Menschen bei wichtigen Beteuerungen in symbolischer Weise die Hand auf das Herz als die Centrale des Lebens legen.

Zweites Buch.

§ 15. Über die Funktionen der rationalen Seele.

Ehe Vives die Funktionen der rationalen, menschlichen Seele einer Untersuchung im einzelnen unterzieht, giebt er eine kurze Übersicht über diese Funktionen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Er beginnt mit einer teleologischen Betrachtung: Der Mensch ist auf eine ewige Glückseligkeit angelegt; und deshalb hat er im Willen von Gott die Fähigkeit erhalten, nach diesem Ziel, dem höchsten Gute, zu streben. Er könnte aber seinen Willen nicht bethätigen, wenn er nicht wüsste, was er zu wollen hätte. Diesem Mangel hilft die intelligentia ab,[169]) die ihm die Erkenntnis des richtigen Willenszieles vermittelt. Sie ist das Vermögen, das Erstrebenswerte durch Nachdenken zu erforschen. Da der Mensch nun aber nicht stets das Gleiche denkt, sondern von diesem zu jenem übergeht, so ist für das einmal Gedachte ein Aufbewahrungsort erforderlich: das Gedächtnis. Es ist die Schatzkammer des einmal Gedachten, aus der gegebenenfalls die früheren Eindrücke hervorgeholt werden. Es ergeben sich also als die drei Grundpotenzen der Seele: 1. Mens oder intelligentia,[170]) 2. Wille, 3. Gedächtnis.[171])

[168]) cf. Arist. De vita c. 4. 469b 4 - 6. Ferner: ibid. 469b 8—11.

[169]) cf. Melanchthon XIII 153. Voluntas est potentia appetens suprema . . . monstrato obiecto ab intellectu.

[170]) Absichtlich behalte ich die lateinischen Ausdrücke bei, da ich keine deutsche Übersetzung (etwa: Denkvermögen oder Vernunft) habe finden können, die den Begriff der mens in Vives' Sinne koncinn wiedergegeben hätte.

[171]) Diese Einteilung übernimmt Vives von Augustin. cf. De trinit. X. 11 (Migne XLII. 982): In memoria, intelligentia et voluntate observatur ingenium, doctrina et usus. Memoria, intelligentia et voluntas unum sunt essentialiter, et tria relative. Ferner ibid. c. 12 (S. 984) Mens imago Trinitatis in sui ipsius memoria, intelligentia et voluntate. — Melanchthon unterscheidet nur zwei Hauptfunktionen der specifisch menschlichen Seele. cf. XIII. 139. Duae sunt potentiae in hac summa parte, ut sic dicam: Intellectus et voluntas.

Die Einzeluntersuchung über das Wesen jeder dieser Potenzen begegnet grossen Schwierigkeiten; denn es fehlt hier an der höheren geistigen Funktion, die über diese Funktionen als ihr untergeordnete und von ihr zu übersehende urteilen könnte, etwa in der Weise, wie der Verstand über die Funktionen der vegetativen und sensitiven Seele urteilt.

Der Versuch, diese drei Grundpotenzen nun weiter zu zergliedern, kann sich auch nur wieder an die Thatsache halten, dass das innerste Wesen dieser seelischen Fähigkeiten uns unbekannt ist, und daher nur die Äusserungsform dem Forscher einigen Anhalt bieten kann. Dem Scharfsinn des Untersuchenden bleibt es dabei überlassen, die specifische Äusserungsform jeder Funktion zu erkennen und nicht Accidentielles für Wesentliches zu nehmen, z. B. die Thätigkeit des Gesichtssinnes nicht als ein Sehen gerade dieser oder jener Farbe zu bestimmen, sondern als Sehen überhaupt. —

Vives unterscheidet nun zunächst in scholastischer Weise eine zwiefache „mens“: die Gesamtheit der mens im allgemeinen und ihre besondere Bethätigung im einzelnen.[172]) Der erste Begriff bleibt vorläufig unerörtert; Vives wendet sich nur der Erklärung des zweiten zu, der Äusserung der mens als functio particularis. — Hier ist es zunächst die intelligentia simplex, die das Material der mens, den begrifflichen Stoff percipiert[173]) und zugleich das schon Gedachte in den Aufbewahrungsraum des Gedächtnisses zurücklegt. Das Hervorsuchen und Wiederzurückrufen des Gedächtnisinhaltes besorgt die consideratio. Hat diese gefunden, was sie suchte, so wird sie zur recordatio, zur Erinnerung.[174]) Die percipierten Eindrücke untereinander zu vergleichen, ist Aufgabe der collatio; im „discursus“ eilt die mens von einem Eindruck zum andern weiter. Durch diese

[172]) Diese unfruchtbare, die Untersuchung der seelischen Funktionen nur verwirrende und erschwerende, rein formale Einteilung zeigt denn auch bald ihre nachteiligen Folgen für die Systematik. Nachdem eben noch mens, voluntas und memoria als gleiche Potenzen nebeneinander gestellt waren, erscheint nun die „mens in universum“ allen drei Potenzen inkonsequenterweise übergeordnet und geradezu als die rationale Seele selbst. cf. den Abschnitt über die „mens in universum“ (§ 26) (III. S. 387).

[173]) So meine ich das „intelligere, quae foris veniant“ übersetzen zu sollen, und glaube damit dem, was Vives meint, nahe zu kommen. Dass mit dem „intelligere, quae foris veniant“, nicht etwa die Perception sinnlicher Eindrücke gemeint sein kann, erhellt daraus, dass diese Aufgabe der imaginatio zufällt.

[174]) Zur Erklärung der ziemlich unverständlichen Worte unseres Abschnittes „consideratio . . ., inde in recordationem venitur“ nehme ich das hinzu, was Vives S. 345 sagt: consideratio est, quum inquirit et scrutatur, recordatio vero, quum ad id perventum est, quod volumus.

Thätigkeit ermöglicht sich das „iudicium“, das Urteil über wahr und falsch, gut und böse. Aus dem Urteil entspringt der Wille, der nach dem Guten trachtet und das Böse verabscheut. Jedoch bringt das Urteil nicht mit zwingender Notwendigkeit den Willen hervor; es kann auch geschehen, dass die Seele in reinem Anschauen des vom Urteil Gebilligten eine stille Freude und ein Gefühl der Sicherheit empfindet, ohne zugleich nach der Willensseite hin affiziert zu werden. Dieser Zustand wird von Vives als contemplatio bezeichnet.

Eine kleine Tabelle mag noch einmal kurz die Gliederung der seelischen Funktionen wiedergeben:

Anima rationalis (Mens in universum).
mens (intelligentia) particularis. — voluntas. — memoria.
intelligentia simplex. consideratio. recordatio. collatio. discursus. iudicium. [voluntas.] contemplatio.

Wie sehr auch diese Aufstellung eine systematische Durchbildung vermissen lässt, wird klar durch die Überlegung, dass fast keine dieser vermeintlichen Funktionen der mens particularis ohne die Mithilfe der memoria, die, nach dem Schema zu urteilen, ganz abseits steht, möglich erscheint. — Vives geht nun zur Erörterung der seelischen Funktionen im einzelnen über.

§ 16. Über die „simplex intelligentia“.

Die erste Vorbedingung seelischer Thätigkeit ist das Erfassen dessen, was sich der mens darbietet. Vives setzt diese Thätigkeit der mens in Parallele mit der imaginativen Funktion der animalischen Seele. Sie ist ihrer Natur nach „einfach“, nicht weil sie, wie z. B. jeder einzelne Sinn, nur einfaches, einzelnes percipierte, sondern weil ihre Thätigkeit nur im blossen, ungetrennten Aufnehmen des Dargebotenen besteht. Dabei kann das percipierte Objekt sehr wohl zusammengesetzter Natur sein, wie denn z. B. ganze Gedankengänge und längere Reden von der simplex intelligentia aufgenommen werden können. — Ein Exkurs über die Thätigkeit der imaginatio und phantasia macht das Verhältnis dieser beiden Funktionen zur simplex intelligentia klar: Die imaginatio nimmt das von den Sinnen dargebotene einfache Bild auf; ist das Sinnesobjekt nicht mehr Gegenstand direkter Wahrnehmung,

so wiederholt die phantasia sein im Gedächtnis aufbewahrtes Bild.[175]) Handelt es sich dagegen um ein Objekt, das sich der Kenntnis der Sinne entzieht, so schliesst die mens mit Hilfe des Verstandes auf das Wesen dieses Objektes, während die Phantasie aus dem sinnenfälligen Material ein anschauliches Bild des Objektes zusammenstellt. Auf diese Weise macht man sich z. B. ein Bild von Gott, den Engeln, oder auch von Städten und Tieren, die man nie gesehen hat.

Vives benutzt hier die Gelegenheit, eine Lanze für den Nominalismus zu brechen: Ein Universale existiert ebensowenig in der Natur wie in der Imagination. Wir bilden uns vielmehr mit Hilfe der ratio discurrens[176]) als Vorstellung des Universale ein unklares, verflüchtigtes Bild, indem sich die mens nach Möglichkeit von der sinnlichen Anschauung losmacht.[177])

Wie ein Sehen nur mit offenem Auge möglich ist, so ist auch für die Thätigkeit der intelligentia simplex die Aufmerksamkeit der mens, die Willigkeit des Geistes, Vorbedingung.

Mehrere Momente sind es nun, die der Funktion der intelligentia simplex hinderlich sein können; sie sind teils rein psychischer Natur, teils auch physiologisch bedingt. Beschäftigt sich z. B. die Seele ausschliesslich mit einem bestimmten Gedanken, der sie ganz ausfüllt, so wird die ordnungsmässige Thätigkeit der intelligentia simplex ebenso unterdrückt, als wenn die Gedanken einander jagen und in buntem Wechsel immer neue Eindrücke vor die Seele treten, oder die mens, dem Verlangen des Willens nachgebend, das Auftauchen eines bestimmten Gedankens von vornherein abweist und anderen Gedanken den Vorzug giebt.

[175]) Von einer aus dem Gedächtnis reproduzierenden Thätigkeit der phantasia war in der Begriffsbestimmung der phantasia (§ 12) nicht die Rede gewesen. Hätte Vives, wie es eine systematische Darstellung verlangte, das Gedächtnis gleich unter der Rubrik „innere Wahrnehmung", zu der er es rechnet, abgehandelt, so wären derartige Inkonsequenzen und Unklarheiten über die Bethätigungsform der phantasia vermieden worden. Nach den bisherigen Feststellungen sollten wir glauben, die consideratio hätte die Aufgabe der Reproduktion des Gedächtnisinhaltes; es hat aber den Anschein, als wenn Vives hier stillschweigend einen Unterschied zwischen sinnlichem und intellektivem Gedächtnisse macht. Wie die consideratio für das intellektive, so würde dann die phantasia für das sinnliche Gedächtnis die Reproduktion des Gedächtnisinhaltes übernehmen.

[176]) cf. Thomas. Sum. theol. I. 79. 4. cognoscimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus.

[177]) Bei dieser Gelegenheit weist Vives auf die Schwierigkeit der Beantwortung der Frage hin, mit welchen Bildern die Blindgeborenen geistig operieren. Eine Lösung weiss er nicht zu geben.

Physiologisch können kalte und dickflüssige Säfte, die ein zu langsames Korrespondieren der Spiritus im Gefolge haben, ebenso wie krankhafte, fiebrige Körperzustände, die ein sich überstürzendes, verwirrendes Kommunizieren dieser Seeleninstrumente hervorrufen, einer geordneten Thätigkeit der intelligentia simplex hinderlich sein. Bisweilen kann auch der Fall eintreten, dass jemand z. B. den ersten Teil einer Rede überhört hat, trotzdem aber aus dem zweiten Teil durch Schliessen oder aus den geringen Spuren, die der erste Teil der Rede in seiner Seele zurückgelassen hat, das Versäumte zu rekonstruieren imstande ist.

Übersehen wir noch einmal die Faktoren, die der Bethätigung der simplex intelligentia hindernd in den Weg treten, so können wir alle Ausführungen mit Vives auf zwei Sätze reduzieren: Der Grund einer mangelnden Funktion der intelligentia simplex liegt entweder darin, dass a) die Seele zu sehr in Anspruch genommen ist oder b) das Instrument der Seele unbrauchbar geworden ist.

Die seelische Kraft ist nicht unbegrenzt; sie ist von ihren der Ermüdung ausgesetzten Instrumenten abhängig,[178]) sie ist körperlich bedingt. Die erschlaffte geistige Spannkraft wird, wie Vives aus seiner eigenen Erfahrung mitteilt, durch Ruhe, Hinwendung der Aufmerksamkeit auf einen andern Stoff, Erheiterung durch ein angenehmes Schauspiel, Erfrischung durch Speise und Trank etc. wiederhergestellt.

§ 17. Über Gedächtnis und Erinnerung.

Die nun folgenden Erörterungen über das Gedächtnis gehören zu dem besten, was Vives auf psychologischem Gebiete geleistet hat. Hier, wo der empirische Forschungstrieb unseres Gelehrten ein reiches Feld der Bethätigung fand, liegt ein Schwerpunkt seines Interesses. Während sein Zeitgenosse Melanchthon in seiner Seelenlehre nur mit einigen wenigen Worten die Lehre vom Gedächtnis berührt, widmet Vives der Untersuchung dieser Form seelischer Bethätigung einen im Vergleich zur ganzen Anlage seiner Psychologie verhältnis-

[178]) Vives erkennt hiermit die physiologische Bedingtheit für die Gesamtheit der menschlichen Seelenthätigkeiten an und setzt sich damit in Widerspruch mit Aristoteles, der den reinen νοῦς ganz unabhängig vom Körper dachte cf. Arist. De an. III. 4. 429a 24—27.

mässig weiten Raum; auch in anderen Schriften[177]) nimmt er wiederholt Gelegenheit, sein Interesse für die sich an das Gedächtnis knüpfenden Fragen an den Tag zu legen.

Das Gedächtnis (memoria) ist diejenige geistige Fähigkeit, mit der wir das von den äusseren oder inneren Sinnen Perzipierte in der Seele (mens) zurückbehalten.[180]) Vives vergleicht es auch wohl mit einer beschriebenen Tafel, von der das geistige Auge die eingedrückten Zeichen abliest.[181]) Das Hervorsuchen des Gedächtnisinhaltes ist Sache der consideratio, die, ans Ziel gelangt, zur recordatio, zur Erinnerung, wird. Die recordatio ist auch den Tieren eigen, während mit der reminiscentia, der höheren Potenz der recordatio, nur die Menschen begabt sind. Beide Fähigkeiten unterscheiden sich dadurch wesentlich, dass die reminiscentia nicht ohne Beihilfe des dem Tiere abgehenden Verstandes möglich erscheint. Ihre Thätigkeit besteht im Gegensatz zur recordatio darin, dass sie im Bewusstsein des Vergessenhabens systematisch durch einen (später zu erläuternden) discursus, ein Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, vom in der Erinnerung Haftenden zu dem der Erinnerung Entschwundenen, allmählich zum Ziele zu gelangen sucht; sie ist die ἀνάμνησις der griechischen Philosophen.[182]) Die recordatio dagegen ist ein Sich-erinnern, das ohne dieses systematische Suchen des Verstandes vor sich geht und nur durch ein einfaches, blosses Anschauen des im Gedächtnis Gegebenen vor sich geht.[183])

[179]) Ausser in unserem Kapitel finden sich bei Vives noch an folgenden Stellen Erörterungen über das Gedächtnis: De an. II. 8 (III. 376); De tradendis disciplinis I. 5 (VI. 263) und II. 4 (VI 291); De ratione studii puerilis II. (I. 271).

[180]) Auch diese Definition lässt wieder den Mangel an systematischem Aufbau beklagen: Sie redet von einem Zurückbehalten des perzipierten Stoffes in der mens, der menschlichen Seele und ist also konsequenterweise auf das Gedächtnis, das Vives § 12 auch dem Tiere zugesprochen hatte, nicht anwendbar.

[181]) cf. Melanchthon XIII. 145. Nam memoria in cerebro est tanquam cella, in quam velut sigilla imaginum, quas formavit cogitatio, impressa sunt, quas aspicit mens, quoties vult.

[182]) cf. Aristoteles De memoria II. 453 a 6—9.

[183]) Der Unterschied zwischen recordatio und reminiscentia scheint von Vives nicht klar herausgestellt. Wenn wir unter Verwendung der von Vives gegebenen Begriffe uns die Differenz beider in seinem Sinne klar machen wollen, so wäre etwa folgendes zu sagen: Der Unterbau, die Voraussetzung der recordatio wie der reminiscentia ist die memoria, der Aufbewahrungsort des einmal gegenständlich im Bewusstsein Gehabten, dessen Inhalt naturgemäss je nach der Begabung des betreffenden Lebewesens (ob nur mit animalischer Seele oder auch mit rationaler) verschieden sein wird. In der Art und Weise, wie

Das Gedächtnis ist lokalisiert im Hinterkopf, der Vives in symbolischer Ausdeutung als das Auge erscheint, das auf die Vergangenheit zurückblickt.[184]) Gleich der Hand hat das Gedächtnis die beiden Fähigkeiten des Ergreifens und des Zurückbehaltens.[185]) Die Annahme einer physiologischen Bedingtheit des Gedächtnisses, wie sie uns schon früher[186]) entgegengetreten war, lässt Vives die Behauptung aufstellen, ein feuchtes Gehirn, in das sich die Wahrnehmungsbilder leichter einprägten, sei für die apprehensive Kraft des Gedächtnisses besonders günstig, während andererseits die retentive Kraft durch ein trockenes, festes Gehirn sehr unterstützt werde.

Hieraus ergeben sich mehrere Konsequenzen.

Sind die Säfte im Hinterkopf zu dickflüssig und zu kalt, so

der Inhalt des Gedächtnisses der Seele gegenwärtig gemacht werden kann, differenzieren sich die Begriffe der recordatio und reminiscentia. Diese kann die ihr entschwundenen Objekte mit Hilfe des verstandesmässigen Suchens, des „discursus", sich ins Bewusstsein zurückrufen, während jener als Hilfsmittel zur Vergegenständlichung des Gedächtnisinhaltes nur die den Tieren als höchste geistige Potenz eignende Phantasie zu Gebote steht. Das Suchen der Phantasie ist im Vergleich zum Suchen des Verstandes nur ein Tappen im Dunkeln, das jedes planmässigen Fortschrittes entbehrt und daher nur mehr oder weniger zufällig ans Ziel gelangt. Das der recordatio wie der reminiscentia gemeinsame Moment ist das Anschauen des Gedächtnisinhaltes. Von hier aus gesehen ist auch die reminiscentia eine recordatio. Das Differenzierende liegt nur in der Art und Weise, wie die Reproduktion des (allerdings verschiedenen) Gedächtnisinhaltes stattfindet. Vives bezeichnet daher die reminiscentia auch als eine reductio in recordationem (cf. III. 346. sit nobis reminiscentia, quod Graecis ἀνάμνησις, quae est in recordationem reductio).

[184]) cf. zu dieser an Galen sich anlehnenden Lokalisationstheorie das in Anm. 129 Gesagte. — Auch für Aristoteles ist das Gedächtnis physiologisch bedingt. cf. De an. I. 4. 408 b 27—29. Daraus folgt ihm, dass man dem unsterblichen νοῦς ein Gedächtnis nicht zusprechen dürfe. Vives zieht diese Konsequenz der physiologischen Bedingtheit des Gedächtnisses nicht und gerät dadurch, wie im Abschnitt über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu zeigen sein wird, in ein Dilemma, aus dem seine Psychologie keinen Ausweg zeigt.

[185]) Es ist hier deutlich zu beobachten, wie die scholastische Sucht einer subtilen Zergliederung in einzelne „vires" nur dazu dient, Unklarheiten und Inkonsequenzen zu zeitigen: Die Apprehensivkraft, die hier noch besonders dem Gedächtnis zugesprochen wird, war schon in der imaginatio, die Vives (III. 327) geradezu im Bilde als „orificium quoddam vasis, quod est memoria" bezeichnet, und in der intelligentia simplex fixiert. Warum nun noch eine besondere Apprehensivkraft für das Gedächtnis unterscheiden? Ganz abgesehen davon, dass sich Ergreifen und Behalten so scharf nicht voneinander trennen lassen, um jedes von beiden als besondere Funktion zu registrieren. Beide sind vielmehr Äusserungen der gleichen Kraft, die nur in Ansehung der verschiedenen Zeitdauer sich als jene beiden „Kräfte" unterscheiden lässt.

[186]) cf. § 12.

wird dadurch das Einprägen der Vorstellungsbilder sehr erschwert; ist dagegen in einem solchen Falle trotzdem die Einprägung gelungen, so ist damit durch die dickflüssigen Säfte zugleich ein langes Behalten garantiert. In dieser Lage sind die Greise, bei denen der Mangel an Lebenswärme ein Verdicken der Säfte im Hinterkopf zur Folge hat: sie fassen nur sehr schwer neue Eindrücke; ist ihnen jedoch die Auffassung im einzelnen Falle einmal gelungen, so behalten sie das Erfasste um so länger.[187]) Umgekehrt ist das Verhältnis im Kindesalter; hier begünstigt das Überwiegen der Feuchtigkeit (cf. § 2) zwar das Erfassen, verhindert jedoch ein längeres Bleiben der Eindrücke im Gedächtnis.[188]) Andererseits ist aber auch ein Übermass von Wärme dem Gedächtnis nachteilig; denn zu viel Wärme bewirkt — wie z. B. bei Berauschten oder Fieberkranken — eine zu rege Kommunikation der Spiritus, die es dann zu keinem festen Eindruck der Wahrnehmungsbilder kommen lässt.

Für ein gutes Gedächtnis ist daher die richtige Mischung der Wärme und Feuchtigkeit ein wesentliches Erfordernis. Zur Erzeugung bezw. Erhaltung dieser guten Temperierung, die im Mannesalter ihren Höhepunkt erreicht, kann man durch diätetische Massregeln viel thun.[189])

Ein gutes, getreues Behalten, aber langsames Reproduzieren macht ebensowenig wie ein schnelles aber fehlerhaftes Reproduzieren ein brauchbares Gedächtnis aus. — Um ein verlässliches Gedächtnis zu erzielen, ist zunächst eine wichtige Vorbedingung zu erfüllen: man hat seine Aufmerksamkeit konzentriert auf das zu richten, was in der Erinnerung haften soll. Damit hängt es zusammen, dass wir ein besonders gutes Gedächtnis für solche Dinge zeigen, die unser Interesse erregt haben. Von hier aus erklärt sich auch die bei den einzelnen Individuen verschiedene gedächtnismässige Begabung: So hatte Themistokles ein hervorragendes Gedächtnis

[187]) cf. Thomas: De mem. et rem. com. III. difficiliter et tarde recipiunt impressionem, sed retinent eam sicut lapis.

[188]) Der gleiche Gedanke findet sich auch bei Thomas, der sich jedoch darin von Vives unterscheidet, dass er die Gedächtniskorruption der Greise ebenfalls auf ein Bewegen der Flüssigkeiten zurückführt: De mem. et rem. com. III: Corpora puerorum sunt in fluxu propter augmentum, senum vero propter decrementum; et ideo in neutris bene retinetur impressio.

[189]) Ähnliche Ausführungen finden sich auch in der Schrift: De ratione studii puerilis II (I. 271): continetur etiam memoria bona valetudine, cavendumque imprimis a repletione, a cruditate, a crapula, a vino immodico, a densa cerevisia, a supino cubito. cf. auch introd. sap. VI. 180 f. (I. 15).

für Thatsachen, Hortensius, der römische Redner und Zeitgenosse Ciceros, dagegen besonders für Worte und Reden.

Mit dieser wichtigen Thatsache der Bedeutung der Aufmerksamkeit für das Gedächtnis hängt aufs engste jene andere Erfahrung zusammen, die Vives mitteilt: Das Gedächtnis für irgend etwas wird bedeutend verstärkt, wenn im Momente der Apprehension ein Affekt hinzutritt:[190]) Wir erinnern uns der Thatsachen am besten, die wir in einem Höhepunkt der Freude oder des Schmerzes erlebt haben.[191])

Wie wir schon oben bei der Besprechung der physiologischen Bedingtheit des Gedächtnisses gesehen haben, steht die Zeitdauer der Apprehension zu der des Behaltens in einem gewissen direkten Verhältnisse: Greise gebrauchen lange Zeit, ehe sie einen Eindruck erfassen, haben sie ihn aber erfasst, so bewahren sie ihn desto länger; und umgekehrt kann man sagen: je kürzer der Eindruck, desto leichter das Vergessen. Damit hängt es zusammen, dass oft sehr begabte Menschen vor minderbegabten an Stärke des Gedächtnisses zurückstehen, da die Eindrücke bei jenen, die geistig regsamer sind, schneller wechseln und ein intensiveres Einprägen verhindern.[192])

Durch öfteres Nachdenken über den Gedächtnisinhalt und Übung nimmt das Gedächtnis an Stärke zu; es wird gleichsam weiter zur Aufnahme und zäher zum Festhalten. Keine andere geistige Funktion hängt in dem Masse von der Übung ab als gerade das Gedächtnis.[193]) —

[190]) Vives bringt im Text diese zweite Beobachtung nicht, wie er es bei eindringenderer Behandlung hätte thun können, zu jener ersten Beobachtung in Beziehung. Die von Vives fein beobachtete Thatsache der Gedächtnisstärkung durch einen Affekt findet ihre psychologische Erklärung nur von jener ersten Erfahrung aus: der Affekt hat diese Wirkung eben nur deshalb, weil er die Aufmerksamkeit auf das betreffende Gedächtnisobjekt lenkt.

[191]) Als eine Bestätigung dieser Behauptung erzählt Vives, manche Völker hätten die Sitte, bei Feststellung der Ackergrenzen ihre anwesenden Kinder heftig zu schlagen, damit sie sich desto besser und sicherer der Grenzfeststellung erinnerten.

[192]) Die gleiche Beobachtung teilt Thomas mit: De mem. et rem. I: Illi sunt bene memorantes, qui sunt tardi ad inveniendum et intelligendum.

[193]) Über den Wert der Gedächtnisübung spricht Vives besonders auch in der schon citierten Schrift de ratione stud. puer. Dort heisst es I. (I. 271) nemini tam infelix contigit memoria, qui non eam felicissimam possit reddere exercitatione . . . quocirca aliquid cotidie ediscendum est, etiam cum non est necesse. Und ebenda S. 258 memoriam cotidie exerceat [die Rede ist von der Prinzessin Maria von England, deren Erziehung Vives zu überwachen hatte], ut nullus sit dies, in quo ipsa aliquid non ediscat. — Auch in der Schrift De tradendis disciplinis III. 3 (VI. 310). — In dem gleichen Kapitel empfiehlt er auch die Niederschrift dessen, was man behalten will (VI. 311.): utilissimum

Die Möglichkeit des Vergessens ist nach Vives in vierfacher Weise denkbar: 1. das Erinnerungsbild ist gänzlich ausgelöscht, 2. es ist zum Teil verderbt oder zerstört, 3. es ist zwar vorhanden, entzieht sich aber dem Suchenden, 4. es ist durch Krankheit oder eine starke Gemütserregung wie mit einem Tuche überdeckt. — Soll das Gedächtnis wiederhergestellt werden, so erfordert der erste Fall eine neue Perzeption, der vierte eine Gesundung des Körpers oder Geistes, die beiden mittleren eine teilweise Auffrischung oder eine erneute Nachforschung in der Art, dass man stufenweise mit Hilfe der Ideenassociation zum Ziele zu gelangen sucht.[194]) Diese Association kann sich vollziehen, z. B. von der Ursache zur Wirkung, vom Teil zum Ganzen, von einem bestimmten Ort zu einer mit diesem Ort in Beziehung stehenden historischen Persönlichkeit, von dieser wieder zu der Zeit vor oder nach ihrem Auftreten, oder von irgend einer Sache zu ihrem Gegenteil oder zu dem, was ihr ähnlich ist. Einige Associationen geschehen scheinbar zusammenhangslos und sprungweise: so kann z. B. bei Erwähnung des Namens Scipio der Gedanke an das Türkenreich auftauchen. Dieser Sprung ist aber nur scheinbar und wird erklärlich, wenn man sich den Mittelbegriff konstruiert, nämlich: Asien. Dieser Mittelbegriff erklärt die Ideenassociation: Scipio —Türkenreich: In Asien, wo Scipio seine Siege über Antiochus davontrug, haben jetzt die Türken ihren Wohnsitz. —

Das Gesetz der Ideenassociation wird von Vives in seiner allgemeinsten Gestalt so formuliert: „Sind zwei Eindrücke von der Phantasie einmal zugleich perzipiert, so pflegt das Auftauchen des einen Eindrucks auch das Auftauchen des anderen zur Folge zu haben.“[194a]) Eine Einschränkung glaubt Vives auf Grund einer

est, quae memoria contineri cupimus, ea scribere, neque enim aliter infinguntur stilo in pectus quam in chartam.

[194]) Vives führt in anschaulicher Weise (S. 349) ein Beispiel solcher Association an. Der Gedankengang ist z. B. folgender: Von einem Ringe zum Goldschmied, von da zum Halsschmuck der Königin, von da zum Kriege, den der Gemahl der Königin geführt hat, vom Kriege zu den Führern des Krieges, von den Führern zu ihren Vorfahren oder auch zu ihren Kindern, von den Kindern zu dem Unterricht, den sie genossen haben u. s. w.

[194a]) Vives ist der erste, — und darauf beruht eines seiner Verdienste um die Psychologie — der in dieser Allgemeinheit das Gesetz der Ideenassociation ausspricht. — Die Präcision in der Verwertung seiner psychologischen Begriffe lässt auch hier wieder zu wünschen übrig. Bisher war die Perzeption von Eindrücken der imaginatio (§ 12) oder der simplex intelligentia vorbehalten (§ 16); hier erscheint ohne alle systematische Berechtigung die phantasia als perzipierende Funktion.

eigenen Beobachtung machen zu müssen: Von den beiden gemeinsam perzipierten Eindrücken ruft zwar der uns weniger wichtige den uns wichtigeren ins Gedächtnis zurück, nicht aber umgekehrt der wichtigere den unwichtigen;[195]) das Interesse für den einen lässt den anderen gleichsam verblassen.

Vives weist dann durch Mitteilung eigener Beobachtungen die Allgemeingültigkeit des Associationsgesetzes noch im einzelnen nach.[196]) Auch für das Seelenleben der höher entwickelten Tiere gilt dies Gesetz: hat ein Tier, von einem bestimmten Ton angelockt, einmal irgend etwas Gutes erfahren, so wird es sich gern von diesem Tone auch später noch in Erwartung von etwas Angenehmen anlocken lassen; hat es dagegen, von einem gewissen Laut herbeigerufen, Strafe erhalten, so scheut es sich, ein zweites Mal diesem Laute zu folgen.

Die Erinnerung kann nun durch unwillkürliche Ideenassociation erfolgen oder aber auch mit Absicht hervorgerufen werden. Für diese beabsichtigte Reproduktion des Gedächtnisinhaltes ist die systematische Anordnung des zu reproduzierenden Stoffes eine wesentliche Stütze. Die Ordnung verhindert dabei ein Abirren des Geistes, der durch sie, wie durch ein Bollwerk, von beiden Seiten eingezäunt ist. Mathematische Darlegungen und durch den Reim gebundene Rede lassen sich deshalb leicht dem Gedächtnis einprägen.[197])

Mit der Betonung des Wertes, den die Ordnung für eine fehlerfreie Funktion des Gedächtnisses hat, hängt es auch zusammen, wenn Vives eine sorgfältige Unterscheidung der Zeiten der ver-

[195]) Auch hier schöpft Vives unmittelbar aus der eigenen Erfahrung; er erzählt folgende an sich selbst gemachte Beobachtung: Einer seiner Freunde besitzt in Brüssel gegenüber dem Königspalast ein Haus; dort hat er oft gemeinsam mit seinem Freunde frohe Stunden verlebt. So bald er sich nun des Hauses erinnert, gedenkt er auch seines Freundes, während der Gedanke an den Freund nicht auch die Vorstellung des Hauses in ihm wachruft. — Die neuere Psychologie würde diese vermeintliche Ausnahme des Associationsgesetzes nicht anerkennen, sondern nur einen Unterschied zwischen bewusst und minderbewusst machen.

[196]) Wir führen auch hier Vives' Beleg an, um sein empirisches Interesse erkennen zu lassen: Als Knabe litt er einst in Valentia am Fieber und ass in diesem Zustande Kirschen. Die Ideenassociation geht nun so weit, dass er jetzt noch nach vielen Jahren, so oft er Kirschen isst, sich nicht nur an das Fieber erinnert, sondern geradezu daran zu leiden glaubt.

[197]) Auch Thomas empfiehlt die systematische Anordnung des Gedächtnisstoffes: De mem. et rem. V: Primum est, ut studeat, quae vult retinere, in aliquem ordinem reducere.

schiedenen dem Gedächtnis einzuprägenden Ereignisse fordert; sonst würden die Gedächtnisbilder gerade so in Verwirrung geraten, als wenn man auf einer Leinewand mehrere Gemälde übereinander malen wollte.

Ein ruhiger, sorgloser Gemütszustand begünstigt ein langes, getreues Behalten; deshalb prägen sich dem Gedächtnis des Kindes, das pysiologisch, wie wir sahen, sonst nicht günstig disponiert ist, empfangene Eindrücke besser ein, als dem von mancherlei Sorgen geplagten Greise. Ausserdem hat das Kindesgedächtnis noch in dem Affekte der Verwunderung und des Erstaunens, mit dem es jeden neuen Eindruck aufnimmt, einen besonderen Bundesgenossen.[198])

Wie das körperliche Auge, so wird auch das Gedächtnis durch die Ähnlichkeit der Objekte verwirrt. Diese kann zunächst eine rein äusserliche, klangliche sein, wie z. B. in den Worten: Gregorius und Georgius, enthymema und problema, Pindarus und Pandarus, oder auch eine sachliche in der Weise, dass der beiden Objekten gemeinsame Mittelbegriff für das Gedächtnis eine Ursache der Verwirrung wird. So könnte man z. B. Scipio und Qu. Fabius wegen ihrer gemeinsamen Beziehungen zu den punischen Kriegen, Cicero und Demosthenes wegen ihrer Beredsamkeit, Narcissus und Adonis wegen ihrer Schönheit verwechseln. Die Ideenassociationen können so andererseits auch dem Gedächtnis nachteilig werden.

Eine fehlerhafte Erinnerung lässt sich aus mancherlei Veranlassungen erklären. So kann die Ursache einer fehlerhaften Reproduktion schon in dem Akte der Perzeption liegen in der Weise, dass die Aufmerksamkeit, deren Bedeutung für das Gedächtnis schon oben betont wurde, nicht in vollem Masse auf das Gedächtnisobjekt gerichtet war und dieses daher von vornherein dem Gedächtnisse falsch überliefert wurde. Eine zweite Möglichkeit ist darin zu sehen, dass das Gedächtnis das sonst richtig aufgenommene Objekt nicht mit der nötigen Treue bewahrt. Schliesslich kann auch der Grund einer fehlerhaften Reproduktion in dem Akt des Hervorholens aus dem Gedächtnisse, in der Funktion der consideratio, liegen, die aus Nachlässigkeit oder infolge einer Gemütserregung den Gedächtnisinhalt falsch wiedergiebt.

Die Art, wie sich Vives die Thätigkeit der consideratio denkt,

[198]) Derselbe Gedanke auch bei Thomas: De mem. et rem. com. III: contingit tamen, quod ea, quae quis a pueritia accepit, firmiter in memoria tenet propter vehementiam motus, quo contingit, ut ea, quae admiramur, magis memoriae imprimantur.

ist bezeichnend für die sinnliche Vorstellung, die er sich von seelischen Vorgängen macht: Der der consideratio dienende Spiritus berührt den „lucidus spiritus“, in dem die Gedächtnisbilder eingeprägt sind, und bringt durch diese Berührung das betreffende Gedächtnisbild in das Bewusstsein; jedoch nicht immer trifft der „spiritus considerationis“ das gesuchte Bild, so dass wir oft lange vergeblich uns eine Erinnerung zurückzurufen versuchen, die uns dann später ungewollt, bisweilen im Traum, gegenwärtig wird.

Erschwert wird eine korrekte Funktion der consideratio dadurch, dass im Moment des Reproduzierens ein anderer Eindruck an das Bewusstsein gelangt. Dann wird die Arbeit der consideratio verdoppelt. Sie muss neben der Funktion des Hervorholens zugleich auch noch den neuen Eindruck auf seine Richtigkeit hin prüfen und ihn entweder acceptieren oder verwerfen.[199])

Bisweilen trifft die consideratio etwas im Gedächtnis an, was die intelligentia simplex[200]) unbemerkt dem Gedächtnis anvertraut hatte, während sich die Aufmerksamkeit auf ein anderes Objekt konzentrierte, wie es z. B. jemand ergehen kann, der in einem Moment der „Geistesabwesenheit“ nichts sieht noch hört, sich dann später aber doch zufällig an Vorgänge erinnert, deren er sich in jenem Momente gar nicht bewusst geworden ist, die aber doch durch Vermittelung der intelligentia simplex unbemerkt ins Gedächtnis gelangten.

§ 18. Über die „composita intelligentia“.

Wir haben, sagt Vives, im Bewusstsein kein Bild des Dinges an sich, der reinen Substanz, sondern nur ein Bild, das sich aus den Accidentien zusammensetzt, mit denen die Substanz überkleidet ist. Dem ersten von der functio imaginativa auf dem Wege der

[199]) Auch hier teilt Vives wieder ein Beispiel aus der unmittelbaren Erfahrung mit: Gestern grüsst mich auf dem Markte Petrus von Toledo; meine Aufmerksamkeit ist aber gerade auf etwas anderes gerichtet, und ich achte daher nicht genau auf den Grüssenden. Nun fragt mich heute jemand: Wer grüsste dich gestern auf dem Markte? — Wenn nun der Frager nichts hinzufügt, werde ich ihm mit grösserer Wahrscheinlichkeit die richtige Antwort geben, als wenn er gleich hinzufügt: War es nicht Johannes Manricus oder Lodovicus Abylensis? In diesem Falle ist die Arbeit der consideratio verdoppelt: sie muss zunächst jene beiden Namen als falsch zurückweisen und dann noch den richtigen Namen reproduzieren.

[200]) cf. hierzu das in Anm. 185 Gesagte, das nun insofern seine Bestätigung findet, als wir hier Vives selbst intelligentia simplex und Apprehensivkraft des Gedächtnisses identifizieren sehen.

sinnlichen Wahrnehmung perzipierten einfachen Bilde fügt die Phantasie noch andere Formen und Bilder aus dem Vorrat des durch die Sinne perzipierten Materials hinzu.[201]) Dazu kommt dann die Thätigkeit des Verstandes, der das von den Sinnen perzipierte Bild und das, was die Phantasie hinzugefügt hat, gegeneinander hält und, falls ihm beides als zusammengehörig erscheint, durch die Kopula als das Identitätsurteil verbindet[202]) oder im anderen Falle auch beides von einander trennt. Dann fügt er noch etwas hinzu, was nicht aus den Sinnen stammt, die sog. „συγκατηγορήματα“ oder, wie Vives übersetzt, die consignificantia,[203]) die um so

[201]) Über diese „anderen Formen und Bilder“ (simulacra et formas alias), welche die Phantasie dem Sinnenbild hinzufügt, lässt sich Vives, wie denn überhaupt dieser Abschnitt einer der unklarsten und dürftigsten seiner Psychologie ist, nicht näher aus. Wir können uns daher in der Erklärung dieser Stelle nur auf Vermutungen beschränken. Wenn wir den Richtlinien folgen, die sich aus früheren Auseinandersetzungen ergeben und uns erinnern, dass Vives der functio imaginativa und der phantasia gemeinsam die Funktion des aristotelischen Gemeinsinnes überwiesen hatte, so entbehrt die Vermutung nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit, dass Vives mit diesen „anderen Formen und Bildern“ etwas von dem gemeint hat, was Aristoteles dem κοινὸν αἰσθητήριον zuwies, nämlich: Gestalt, Grösse, Bewegung, Zahl u. ä.; indessen würde gegen diese Vermutung sprechen, dass Vives der phantasia allein diese Funktion nicht ausdrücklich zuspricht (cf. § 11); allerdings hält er sich, wie wir schon öfter sahen (Anm. 175 und 194 a), nicht streng an seine dortige Begriffsbestimmung. — Vielleicht empfiehlt sich auch eine auf die von Vives in § 12 gegebene Begriffsbestimmung der Phantasie zurückgehende Deutung dieser Stelle. Danach würde die Phantasie die von den einzelnen Sinnen gemachten Wahrnehmungen zu einem einheitlichen Bilde vervollständigen. — Welche von beiden Anschauungen Vives vorgeschwebt hat, lässt sich jedoch nicht mit Sicherheit ausmachen.

[202]) Vives sagt hier S. 353: ratio vero accedens confert illa inter se, esse talia vel non talia, agere sic aut illa, vel secus. Aus diesen an sich kaum verständlichen Worten kann ein annehmbarer Sinn nur herausgebracht werden, wenn man die späteren Auseinandersetzungen desselben Abschnittes hinzunimmt. Der Nachdruck in den citierten Worten liegt auf der Kopula esse; in der Verbindung des von den Sinnen perzipierten und des von der Phantasie hinzugefügten Stoffes besteht die specifische Aktion des Verstandes. Erst durch den Verstand wird das von den Sinnen und der Phantasie beigetragene Material zur organischen Einheit verbunden; ohne die synthetische Funktion des Verstandes würde beides nur mechanisch nebeneinander stehen; denn es heisst in unserem Kapitel weiter: phantasia nihil coniungit aut separat per copulam velut: hoc est tale aut non est tale, sic agens aut non agens, sed sic coacervat: hoc tale, non tale, hoc vel illud agens, hoc modo aut illo, vel e contrario.

[203]) Auch hier bleibt uns Vives eine nähere Erklärung des Begriffes der συγκατηγορήματα schuldig. Wir müssen daher Aufschluss in seinen anderen Schriften suchen. Und zwar findet sich im ersten Buch der Abhandlung de censura veri (III. 143/4) eine kurze Erörterung. Vives macht dort einen Unterschied zwischen categoremata oder significativa (auch praedicativa) und syncategoremata oder consignificativa (auch compraedicativa); ein significativum

zahlreicher und zutreffender sind, je ausgebildeter der Verstand ist. — Erwachsene Menschen wenden sie reichlicher an als Kinder; begabtere reichlicher als dumme; erfahrene reichlicher als unerfahrene.[204])

Die Verwendung der Syncategoremata setzt die Thätigkeit des Verstandes voraus, da die Phantasie nicht die Fähigkeit besitzt, mit der Kopula zu operieren; sie sagt nur: „hoc — tale“ oder „hoc — non tale“.[205]) Der Verstand hat allein die Kraft von den Accidentien zur Substanz hindurchzudringen;[206]) er fragt nicht allein nach dem äusserlichen „wie“, sondern auch nach dem „was“, der Wesenheit der Dinge. Der Verstand allein kann daher auch nur Begriffe trennen und verbinden. — Die simplex intelligentia perzipiert das ihr Dargebotene ohne weitere Zuthaten in der Form, wie es sich ihr darbietet; die composita intelligentia zeigt ein trennendes oder verbindendes Zusammenwirken von imaginatio, phantasia und ratio.

§ 19. Über die „ratio“.

Die Thätigkeit des Verstandes definiert Vives als ein vergleichendes Fortschreiten von einem Begriff zum anderen oder auch

ist (S. 143) eine „communis nota, qua inter se aliqui aliis notiones suas explicant; id est, quae mente concipiunt“, also der sprachliche Ausdruck für irgend einen Begriff. So ist z. B. Mensch, Ziege, schwarz, Hektor, chimaera solche ein significativum oder categorema; das consignificativum oder syncategorema ist dagegen ein Prädikatsbegriff, der mit einem categorema verbunden wird. Es ist etwas Secundäres, das ohne categorema nicht bestehen kann. (cf. S. 144 nec essentiam ullam habent [sc. syncategoremata] sine illis [sc. categorematis] nec inveniri nisi illis inventis potuerunt, ut prior fuit substantia quam inhaerens.) Das syncategorema giebt dem categorema gleichsam die Gestalt und das Aussehen (S. 144: quae [sc. syncategoremata] tamen modum quendam et rationem illis adferunt, non aliter quam inhaerentia non subsistunt sine subiectis; faciem autem quandam, rationemque illis addunt).

[204]) Vives glaubt diese Beobachtung in der eben citierten Abhandlung De cens. veri Lib. I (III. 144) auch auf die unausgebildeten Sprachen der alten Völker ausdehnen zu können; diese seien verhältnismässig arm an syncategoremata: veteres illae et rudes linguae, ut sermo puerilis, minus illis syncategorematis abundant, quam recentiores excultae iam usu atque expolitae.

[205]) Eine derartige Redeweise kann man nach Vives' Erfahrung bei Kindern und solchen Leuten beobachten, deren Verstand nicht sehr entwickelt ist; sie reihen die Worte ohne Kopula nebeneinander.

[206]) cf. Thomas comm. de an. I. 4 intellectus vero ex accedentium cognitione ad contemplanda ea, quae sub accedentibus latent, ingreditur. — Ähnlich auch De verit. I. 12. Sensus enim et imaginatio sola exteriora et accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. cf. auch Melanchthon XIII. 143 (Inde enim) procedit intellectus sua vi . . . . ex accidentibus ad substantiarum agnitionem qualemcunque.

von mehreren zu anderen.[207]) Man kann sie deshalb als „discursus“ oder „reputatio“ bezeichnen. Letzterer Ausdruck scheint Vives besonders deshalb zutreffend, weil, wie der Winzer vom Weinstock die unnützen Schösslinge abschneidet (reputare), so auch der Verstand von dem ihm dargebotenen Stoff alles Unbrauchbare aussondert und nur das seinen Zwecken Entsprechende zurückbehält.

Der discursus schreitet nicht immer, wie es der Ausdruck anzudeuten scheint, in einem kontinuierlichen Progress allmählich Schritt für Schritt vor, sondern eilt bisweilen auch sprungweise vorwärts, sei es, dass er den richtigen Fortschritt nicht zu machen versteht, sei es, dass ihm die Mittelglieder zu unwichtig dünken.

Durch einen Vergleich mit der phantasia stellt Vives das Wesen des Verstandes klarer heraus: Die phantasia bezieht den Stoff, mit dem sie operiert, nur aus dem Gebiet des Sinnlichen; sei es, dass sie direkt aus der Sinneswahrnehmung schöpft, oder sich ihre Objekte nach Analogie der sinnlichen Wahrnehmung zusammenstellt (cf. § 12). Der Verstand dagegen bleibt nicht an dem Sinnenbilde hängen; er überfliegt gleichsam jene Bilder mit grosser Schnelligkeit und nimmt sie nur ganz flüchtig und so leicht und zart auf, dass man von einem Sinnenbilde, wie es die imaginatio perzipiert, nicht mehr reden kann. Sein Material entnimmt er niemals von den einzelnen Accidentien, die er vielmehr nur wie aus der Ferne anschaut.

Dennoch kann der Verstand zum Denken der Hilfeleistung der Phantasie nicht entraten; er braucht die Phantasiegebilde, die Phantasmen,[208]) ohne dass er deshalb mit ihnen in eine enge Verbindung träte. Von dem sinnenfälligen Material, das ihm die Phantasie darbietet, steigt er empor zum Geistigen,[209]) vom einzelnen zum allgemeinen, vom Materiellen zum Ideellen,[210]) von der Wirkung zur Ursache, vom Bekannten zum Unbekannten.[211]) Das Fortschreiten

[207]) cf. Thomas: Comm. Anal. post. I. 1. Tertius vero actus rationis est secundum id, quod proprium est rationis scil. discurrere ab uno in aliud, ut per id, quod est notum, perveniat in cognitionem ignoti. — Ferner auch Opusc. 48. Tract. de syllog. 4: Discursus est a magis noto ad minus notum . . . und: ibid.: . . . ratio, quia quidquid apprehendit, apprehendit cum discursu.

[208]) cf. Aristoteles De an. III. 7. 431a 16 f. Ferner De mem. I. 449b 30 νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.

[209]) cf. Arist. De an. III. 8. 432a 4 ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.

[210]) cf. Arist. De an. III. 7. 431b 2 τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

[211]) cf. Anm. 207.

des „discursus“ vollzieht sich dabei nach den Regeln des Syllogismus.[212])

Eine sonderbare Unterscheidung macht Vives, wenn er sagt: zum Teil stehe das Denken, der „discursus rationis“, unter der Herrschaft des Willens, der dem Denken befehle, etwas Wahres oder Gutes zu suchen, zum Teil vollziehe sich das Denken freiwillig, spontan, angeregt von der nimmer ruhenden seelischen Kraft. In letzterem Falle gehe es nicht so sicher und zielbewusst vor, als wenn der Wille das Ziel gesteckt habe; der Verstand sei dann weniger interessiert und forsche deshalb auch lässiger.

Wie schon im § 15 betont wurde, ist der Verstand dem Menschen gegeben, damit er durch Erforschung des Guten dem Willen ein Ziel seines Strebens setze. Eine nähere Bestimmung dieses „Guten“ giebt uns Vives nicht, wie wir denn schon in anderen Abschnitten die Definition wichtiger, für das Verständnis unentbehrlicher Begriffe vermissten (cf. § 18). Hier zeigen sich die schädlichen Folgen unmittelbar an der im folgenden deutlich hervortretenden Begriffsverwirrung:

Das Tier, sagt Vives, hat nach dem Guten nicht erst lange zu forschen; es wird ihm ohne weiteres an seinem Körper klar; das instinktive Urteil der facultas aestimativa sagt ihm unmittelbar, was gut und was nicht gut ist.[213]) Dem Menschen dagegen ist

[212]) cf. zu dem Verhältnis von Verstand und Phantasie auch die Parallelen: De prima phil. Lib. I (III. 195): ex iis, quae sensus attulerunt quaeque commiscuit et commenta est phantasia, quaedam facile adhibito iudicio deprehendit (sc. homo) recta et brevi argumentatione, cuiusmodi sunt ex causa effectus, ex effectu causa, ex actione finis, ex instrumento actio. — Ferner auch: De instrum. probab. I (III. 84): ex iis, quae a sensibus didicit, attollit se altius ac penitius se condit in rerum intima, aliaque assequitur et eruit occulta atque abstrusa sic tamen, ut aditus ad incognita sint prius cognita, ad incerta vero sint certa.

[213]) Erst zu Anfang des dritten Buches (III. 421) finden wir eine Definition des Guten. Dort heisst es: bonum est simpliciter, quod prodest simpliciter, bonum cuique, quod ei prodest; huius e regione situm est malum, quod nocet. — Dann heisst es später (S 422) weiter: bonum et malum (in praesentia) id voco, non tam quod re vera tale est, quam quod quisque sibi esse iudicat. — Diese letzte Definition, die er zwar nur für seine dortigen Ausführungen (cf. das „in praesentia“) aufgestellt haben will, passt auch auf den Begriff des Guten, den er in unserer obigen Stelle verwendet. Meistens meint er, wo er vom „Guten“ spricht, das subjektiv Gute, das Nützliche. Nur so kann es gemeint sein, wenn er als Ziel des Willens immer nur das Gute angesehen wissen will. (cf. auch später die Erörterungen über den Willen § 25). Bisweilen schiebt er dagegen — nicht zum Vorteil einer klaren Darstellung — auch den Begriff des absoluten, nicht am subjektiven Wohlbefinden gemessenen Guten unter, ohne dass er diese Unterstellung als solche kennzeichnete. — Das Gute als

das Gute verborgen; er muss es erst mit Hilfe des Verstandes erforschen, der neben dem Unterschied von gut und nicht-gut auch den von wahr und falsch registriert.

Auf Grund dieser doppelten scheidenden Thätigkeit des Verstandes, mit der er eine Trennung herbeiführt einerseits zwischen wahr und falsch, andererseits zwischen gut und nicht-gut, macht Vives einen Unterschied zwischen ratio spekulativa und ratio practica; das Ziel jener ist das Wahre, das Ziel dieser das Gute. Jene bleibt bei ihrem Ziele stehen,[214]) diese „schreitet zum Willen fort" d. h. sie setzt dem Willen das Ziel und regt ihn dadurch zur Bethätigung an. — Innerhalb der ratio speculativa macht Vives nach scholastischer Art[215]) nochmals einen Unterschied zwischen einer ratio speculativa inferior und superior; jene abstrahiert aus dem Material, das ihr die Sinne und die phantasia bieten, diese operiert mit schon abstraktem Stoff. Die Begabung für die eine oder andere ist an die Menschen verschieden verteilt; die einen neigen mehr zur Beschäftigung mit der empirischen Wirklichkeit, während das Interesse der anderen reinen Abstraktionen zugewandt ist.

Im Anschluss an Aristoteles[216]) definiert Vives Einsicht oder

absolut Gutes schwebt ihm offenbar vor, wenn er meint, der Mensch müsse erst mittelst des Verstandes suchen, um das Gute zu finden. Er begeht aber eine Art „quaternio", wenn er einen Unterschied zwischen Mensch und Tier darin erblicken zu können glaubt, dass jener das Gute, das das Tier unmittelbar als solches erkennt, erst durch verstandesmässiges Suchen finden könne. Eine solche Differenz hätte er bei klarer Auseinanderhaltung der Begriffe nie konstatieren können. Jenes unmittelbare Wissen um das (subjektiv) Gute durfte er konsequenterweise dem Menschen, dessen rationale Seele zugleich auch nach seinen eigenen Darlegungen (§ 14) die animalische in sich befasst, nicht absprechen. Es ist nicht einzusehen, warum die functio aestimativa, die dem Tiere diese direkte Gewissheit um das Gute verschafft, sie nicht auch dem Menschen zu verschaffen imstande sein sollte. — Vives hat aber auch hier nicht die letzten Konsequenzen gezogen.

[214]) Vives reproduziert hier nur thomistische Gedanken: Summa theol. I. 79. 11 intellectus speculativus est, qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero, qui hoc, quod comprehendit, ordinat ad opus. — Melanchthon zeigt sich hier frei von scholastischen Einflüssen; er meint, man könne auf diese Weise noch viele äusserliche Einteilungen machen, cf. XIII. 146. Poterant et plures tales differentiae obiectorum addi ut mechanicus intellectus in architecto. — Die Unterscheidung einer ratio speculativa und practica geht auf Aristoteles zurück cf. De an. III. 10. 433a 14 νοῦς δὲ [scil. κινητικόν] ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. cf. auch Eth. VI. 2. 1139a 26 ff.

[215]) cf. die Angaben bei Werner a. a. O. II. 102.

[216]) cf. Arist. Rhet. I. 9. 1366b 20—22.

Klugheit[217]) als die Fähigkeit des Denkvermögens, die ein zweckmässiges Handeln verbürgt, während der Verstand als „Kunstfertigkeit" erscheint, wenn es sich um Schaffung von Annehmlichkeiten des äusseren Lebens handelt.[218]) — Beide, Klugheit und Kunstfertigkeit, erfordern nicht nur theoretische Kenntnisse, sondern auch praktische, experimentelle Übung.

Aus der Vergleichung des Wahren (des Zieles der ratio speculativa) mit dem Guten (dem Ziele der ratio practica) ergiebt sich ein Urteil. Vives schliesst hieran auf Kosten der schon gerügten Begriffsverwechselung einige Erwägungen: Jenes Vergleichen, sagt er, ist den Tieren fremd, sie werden vermöge des instinktiven Urteils unmittelbar zum (subjektiv) Guten hingezogen. Ursprünglich hat auch der Mensch von Gott diese unmittelbaren Direktiven auf das Gute (!) und damit zugleich auch auf das Wahre erhalten; denn es ist nicht anzunehmen, dass der Schöpfer dem Tiere, das doch weit unter dem Menschen steht, eine höhere Fähigkeit verliehen habe als dem Menschen,[219]) der das höchstentwickelte Geschöpf auf Erden ist. Jene dem Menschen ursprünglich anerschaffenen Richtlinien sind ihm jetzt infolge der Sünde, die dichte Nebel über seine geistigen Fähigkeiten breitete, abhanden gekommen. Nur ein kleiner Rest des früher besessenen unmittelbaren Wissens um das Gute ist ihm geblieben: das Gewissen. Dieser Überrest einstigen Besitzes ist ihm jetzt das Licht, das ihm stets zum Wahren und Guten leuchtet, das ihn mit innerer Notwendigkeit zwingt, der Tugend Beifall zu zollen und das Laster zu verwerfen.[220]) Das

[217]) Im Text steht: prudentia; Vives sagt sonst auch wohl usus, im Sinne von Erfahrung, cf. eine Stelle in der Schrift: In pseudodialecticos (III. 60) . . . historia, quae mater est rerum cognitionis et usus, id est prudentiae.

[218]) Diese Definition der „ars" (τέχνη) verschiebt sich etwas gegen die aristotelische; sie erscheint enger gefasst durch ihre einseitige Beziehung auf die „utilia vitae huius exterioris", während die aristotelische τέχνη auf das Hervorbringen überhaupt geht: cf. Eth. VI. 4. 1140a 16.

[219]) Vielleicht liesse sich die in unserem Kapitel zu Tage tretende Begriffsverwirrung einigermassen entschuldigen, wenn man von dem Gedanken ausgeht, dass das absolut Gute — dessen Existenz Vives ja nicht leugnet — jedesmal, wenn es vom Menschen zum Ziel seines ethischen Strebens gemacht wird, auch zugleich zum Subjectiv-Guten wird; freilich in höherem Sinne, als Vives hier den Begriff des Guten, wie es vom Tiere unmittelbar instinktiv erfasst wird, verstanden wissen will. Das Moralgesetz ist zum guten Teil auch Naturgesetz.

[220]) cf. Melanchthon XIII. 146 conscientia est . . . iudicium in mente, quo recte facta approbamus et delicta improbamus. — cf. auch Thomas: De verit. 10. 12. Synderesis (wie Thomas stets statt συντήρησις sagt) dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo. cf. auch Summa theol. I. 9 qu. 79. 12.

Gewissen ist die Basis wie aller bürgerlichen Gesetze so auch des Sittengesetzes in uns, das unnachsichtlich unsere eigenen Gedanken und Thaten verurteilt;[221]) es müsste denn sein, dass der Mensch zum Tiere degeneriert wäre und die Stimme des Gewissens nicht mehr vernähme.

Die Lehre vom Gewissen wird für Vives der Anlass, zu dem Problem Stellung zu nehmen, das sich in der Frage zusammenfasst: giebt es angeborene Ideen? Plato, sagt er, führt für eine positive Entscheidung dieser Frage die Thatsache an, dass wir gewisse Begriffe ohne weiteres als unbedingt wahr hinnehmen, und sieht die einzige Erklärung hierfür in der Annahme angeborener Ideen. Vives stimmt dem Schluss, den Plato ziehen zu müssen glaubt, nicht bei; er sieht sich nicht zur Annahme einzelner Ideen genötigt,[222]) sondern neigt auch hier (wie schon in § 3) zu einer mehr entwickelungstheoretischen Auffassung: der menschliche Geist hat bei seiner Erschaffung eine überwiegende Tendenz zum Wahren erhalten und im Zusammenhang hiermit gewisse Richtlinien, die man als angeborene Anlagen für alle geistigen Wissenszweige[223]) bezeichnen kann; diese Anlagen bedürfen der allmählichen Ausbildung durch Unterricht und Übung. —

Noch eine zweite Streitfrage sucht Vives zu lösen: Darf man den Tieren Verstand, oder genauer: die geistige Fähigkeit, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten, zuerkennen? Vives erörtert die Frage sehr ausführlich und kommt zu einem zweifellos negativen Resultat: Das Tier geht nicht planmässig, wie der Mensch, vom Bekannten zum Unbekannten, vom Allgemeinen zum

[221]) In der Lehre vom Gewissen kann Melanchthon das Verdienst einer feineren psychologischen Analyse für sich in Anspruch nehmen; er fasst das Gewissen nicht bloss als ein Wissen um das Gute und als daraus entspringendes Urteil über unsere Handlungsweise, sondern fügt noch den Affekt hinzu, der dieses Urteil stets begleitet, cf. XIII. 140. Manet etiam in corde vindex scelerum, horribilis dolor, qui post delictum sequitur potentiae cognoscentis iudicium.

[222]) Vives stimmt hier mit Aristoteles überein: cf. De an. III. 4. 429b 31. δεῖ δ'οὕτως (sc. τὸν νοῦν) ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. Wie Volkmann in seinen „Grundzügen d. ar. Ps." S. 139 ausführt, ist diese Stelle nicht so zu fassen, als wenn die Seele ein gänzlich leeres, unbeschriebenes Blatt wäre; Aristoteles will — worauf mir auch das „ἐντελεχείᾳ" in seinem Gegensatze zu δυνάμει hinzudeuten scheint — nur sagen: die Begriffe liegen nicht, wie Plato will, als etwas schon Fertiges (ἐντελεχείᾳ) in der Seele, sondern als blosse Dispositionen, die, wie es auch Vives' Ansicht ist, der Ausbildung und Entwickelung bedürfen.

[223]) cf. auch Vives de trad. disc. III. 5 (VI. 324) . . semina artium omnium a natura [homo] accepit.

Besondern, von der Ursache zur Wirkung oder umgekehrt. Es verspürt nichts vom Drange nach Wahrheit und Gewissheit. Stets bleibt es nur am einzelnen hangen; hierbei bleibt es stehen und hierauf bezieht es seine Billigung oder Missbilligung. Das Denken dagegen ist kein solches Stehenbleiben beim einzelnen, sondern ein stetiges Fortschreiten von einem zum andern. — Anschaulich erläutert Vives diesen wesentlichen Unterschied an einem Beispiele: Der Mensch beginnt seine Untersuchung in der Absicht bei A, um von dort aus nach B weiterzuschreiten und von B aus zur Erkenntnis von C zu gelangen. Anders das Tier: es trifft auf A, findet hier aber nicht seine Befriedigung und sucht daher nach etwas anderem und verfällt dabei ganz zufällig auf B u. s. w., gerade so wie der Hund, der seinen Herrn sucht, jeden Menschen, der ihm begegnet, beriecht und, wenn er in ihm seinen Herrn wiedererkennt, bei ihm bleibt, andernfalls aber ohne jeden inneren Zusammenhang zu dem nächsten beliebigen Menschen läuft, hier dasselbe Experiment wiederholt u. s. f., bis er zufällig seinen Herrn trifft. Das Tier folgt eben nur der sinnlichen Erkenntnis, der kritiklos aneinander reihenden Phantasie[224]) und dem blinden Instinkte; der Mensch dagegen folgt einem bestimmten Plane, er setzt zusammen, trennt, vergleicht und geht von einem zum andern, um zu sehen, ob er nicht aus zwei Begriffen einen dritten gewinnen könne.

Aber auch die Körperhaltung des Tieres spricht gegen seine Verstandesbegabung: während des Menschen Auge offen und frei nach allen Seiten blickt und überall Belehrung sucht, ist das Auge des Tieres stets auf den Boden geheftet. Dazu gesellt sich eine teleologisch orientierte Gegeninstanz: dem Tiere gehen alle körperlichen Organe ab, mittelst deren es sich verstandesgemäss bethätigen könnte; wem Gott aber eine Fähigkeit verlieh, dem gab er zugleich auch die Möglichkeit, diese Fähigkeit in die That umzusetzen. — Die Tiere haben aber alles, was sie zur Existenz benötigen; sie besitzen den natürlichen Instinkt für das, was ihnen gut ist, und eine besondere natürliche Begabung, sich zu erhalten und vor Gefahren zu schützen, so dass für sie die Begabung mit dem Verstande, ebenso wie für die Pflanzen die Begabung mit der sensitiven Seele, geradezu ein Luxus wäre.[225])

[224]) Die Phantasie ist auch nach Aristoteles die höchste dem Tier innewohnende Potenz: cf. De an. III. 10. 433a 11f.

[225]) Auch Galen ist der Ansicht, dass das Fehlen eines Organes zugleich

Ein besonders durchschlagendes Argument in dieser Frage sieht Vives in der völligen Religionslosigkeit des Tieres, die zugleich als der Beweis dafür gelten kann, dass das Tier nicht auf ein Leben nach dem Tode angelegt ist, sondern eine sterbliche Seele hat.

Der Verstand des Menschen weist dagegen über diese irdische Welt hinaus; er soll dem Menschen die Erkenntnis Gottes vermitteln und ihn auf ein jenseitiges, glückseliges Leben vorbereiten. Wie die Vorbedingung der Religion, so ist der Verstand auch Voraussetzung der artikulierten Sprache; dass auch diese den Tieren gänzlich abgeht, bekräftigt die negative Entscheidung jener Frage.

Die Thatsache ferner, dass einige Tiere geistig sehr hoch stehen, spricht noch nicht für ihre Verstandesbegabtheit; denn selbst die höchsten geistigen Fähigkeiten des Tieres sind doch nur immer Schatten im Vergleich mit den Verstandeskräften des Menschen. Wie bei den Menschen der Grad der Verstandesbegabung sehr verschieden ist, dennoch aber auch die mindest begabtesten Verstand haben, so differiert auch die geistige Begabung der Tiere sehr, aber trotzdem sind selbst die höchststehenden des Verstandes bar. Schliesslich führt Vives noch eine Beobachtung an, die auch Gregor von Nyssa[226]) mitteilt: Alle Exemplare einer Tierspecies handeln gleichförmig der Qualität der Handlung nach, nur in dem Mehr oder Weniger bleibt dem einzelnen Exemplar ein Spielraum; eine auch nur geringfügige Abweichung von der Bethätigungs- und Lebensweise der Species ist schon ein Grund, das betreffende Tier unter eine andere Species zu rubrizieren. Eben diese Gleichförmigkeit innerhalb derselben Species spricht im Vergleich zu der grossen Vielseitigkeit der Bethätigung des einzelnen Menschen gegen die Rationalität der Tierseele.

Der Mensch allein erhebt sich auch im Gegensatz zum Tiere über die Welt der sinnlichen Erscheinung; er allein ist sich bewusst, in seinem Körper wie in einem finsteren Gefängnisse eingeschlossen zu sein; er allein weiss, dass es noch eine Wirklichkeit giebt, die seinem jetzigen Fassungsvermögen unzugänglich ist. Anders das Tier: es ist einem Kinde vergleichbar, das durch ein blaues Glas blickend alle Gegenstände, die es sieht, wirklich für blau hält.

Vives weist dann auf verschiedene, teils durch die individuelle

auch auf das Nichtvorhandensein der betreffenden geistigen Kapazität hindeute; furchtsame Tiere hätten z. B. keine Hörner cf. III. 2.

[226]) cf. de opificio hominis cap. 30. (Migne XLIV. 253 ff.) Auch Stigler a. a. O. S. 41.

geistige Veranlagung, teils durch Unterricht oder Gewöhnung bedingte Arten zu denken hin: ein „scharfer" Denker dringt bis in die Tiefen, ein „scharfsinniger" weiss aus unbedeutenden und weit zerstreuten Anzeichen durch geschickte Kombination zum Ziele zu gelangen; ein „umfassender, weitblickender" Denker übersieht mit einem Blicke alles zur Sache Gehörige, eine schnelle Phantasie und eine stets bereite, treue Erinnerung sind ihm dabei Stützen, die er nicht entbehren kann. Schwerfälliges Denken ist die Folge einer trägen Phantasie und eines schwachen Gedächtnisses.

Den Abschluss des Denkens bildet die inventio, das Gefundenhaben. Gelangt unser Denken nicht ans Ziel, so sind verschiedene Gründe denkbar, die hindernd eingewirkt haben. Folgende Fälle können z. B. eintreten: 1. das Material war zu weit verstreut und die Denkthätigkeit eine zu langsame, so dass wir, gleich dem Hunde auf der Jagd, die Spur verloren, 2. die Denkthätigkeit erlahmt infolge von Willensschwäche und bleibt vor dem Ziele stehen, 3. wir sind aus zu geringer geistiger Veranlagung oder infolge zeitweiliger Verwirrung durch Affekte oder Mangel an Aufmerksamkeit oder auch infolge einer zu lebhaften Thätigkeit der Phantasie über das Ziel hinausgeeilt oder auf eine falsche Spur geraten. — Für den Fall, dass die Phantasie zu stürmisch dahineilt, empfiehlt Vives darauf acht zu geben, dass sofort nach dem discursus die Thätigkeit der Phantasie und die Reproduktion des Gedächtnisinhaltes suspendiert werde, damit der Geist in Musse das vom discursus gefundene Resultat sich aneignen könne.[226a])

§ 20. Das Urteilen.

Ist der discursus beendet, so tritt das Urteil in Kraft; es ist zu definieren als die Billigung oder Ablehnung[227]) des vom discursus gewonnenen Resultates. Man könnte es, ähnlich der Zunge an der Wage, als eine Art Kontrollapparat des Verstandes bezeichnen.

Solange der Verstand thätig ist, ruht das Urteil; erst wenn der Verstand seine Thätigkeit beendet hat, prüft das Urteil zunächst die Glieder der Gedankenkette im einzelnen, und dann mit einem um-

[226a]) Dieser Rat, den Vives hier giebt, ist bei Licht besehen, völlig illusorisch; er sagt: um das geeignete Ende des discursus zu finden und ein Weiterstürmen der Phantasie zu verhindern, soll man gleich nach dem discursus (ilico post discursum) die Phantasie zum Stillstand bringen. Wenn man aber nur wüsste, wann der discursus zu unterbrechen wäre! Gerade darauf kommt es ja an, das rechtzeitige Ende zu finden.

[227]) cf. Arist. Anal. pr. I. 1. 24a 16 f. und De interpr. V. 17a 22 f.

fassenden Blick die Gesamtheit der Glieder, die Gedankenreihe in ihrer Allgemeinheit.[228]) Hat es hier keine Einwendungen zu machen, so muss es notwendigerweise auch den formal richtig gezogenen Schluss gutheissen. Erscheint dem Urteil dagegen der Schluss nicht richtig und — bezeichnend für Vives' Auffassung seelischer Vorgänge — seiner vorgefassten Meinung widersprechend, so stockt das Urteil und neigt zunächst dazu, seine eigene Meinung für falsch zu halten; weiss es sich aber im Recht, so entscheidet es sich für die Verwerfung jenes nach seiner Überzeugung falschen discursus und seines Resultates.[229])

Die Art, wie jemand urteilt, ist ein untrüglicher Prüfstein für seine geistige Veranlagung. Ein gebildeter, weitblickender Geist, der alle für das Urteil massgebenden Faktoren überschaut und in Rechnung zieht, wird vorsichtig und langsam urteilen; während ein minderbegabter, beschränkter Mensch, der in seinem engen Gesichtskreis nur eine begrenzte Zahl von Möglichkeiten übersieht, in der Regel mit seinem Urteil sehr schnell bei der Hand ist.

Deutlich tritt das Dilemma, in das Vives durch die getrennte Behandlung von Denken und Urteilen als zweier separater seelischer Funktionen gekommen ist, zu Tage, wenn er sagt, der Verstand (das

[228]) cf. Melanchthon XIII. 142: Iudicium, quo . . . agnoscuntur verae propositiones et consequentiae recte cohaerentes et falsae propositiones et non cohaerentia membra reiiciuntur.

[229]) Vives verfällt hier — und auch später werden wir darauf hinzuweisen Gelegenheit haben — in den Fehler der Hypostasierung einer einzelnen seelischen Funktion: des Urteilens. Wir verstehen diesen Fehler als eine von seinen Voraussetzungen aus gar nicht zu vermeidende Konsequenz, die sich daraus ergiebt, dass er das Denken für sich besonders behandelt. Das Urteilen erscheint nun als eine besondere Thätigkeit neben dem Denken; eine Auffassung, bei der ganz übersehen wird, dass der discursus ohne gleichzeitiges Urteilen gar nicht denkbar ist. Indem Vives so aber das Urteilen als selbständige Funktion registriert und es erst an das Ende des discursus rückt, sieht er sich genötigt, dem Urteil eine „vorgefasste Meinung" zuzusprechen. Wie das Urteil zu dieser Meinung gekommen ist, erfahren wir nicht. Jedenfalls wäre Vives, wollte er uns eine Erklärung von dem Zustandekommen der „vorgefassten Meinung" geben, gezwungen, einen besonderen discursus des Urteilens anzunehmen, der dann also neben dem vom Urteil zu prüfenden discursus herginge. Dann würde man aber erstaunt nach dem eigentlichen Zweck jenes ersten, vom Urteil zu berichtigenden, thatsächlich völlig illusorischen discursus fragen. Oder sollen wir jene vorgefasste Meinung des Urteils auf die nach Vives (§ 19) dem menschlichen Geiste innewohnende Tendenz zum Wahren zurückführen? Aber auch dieser Ausweg empfiehlt sich nicht; denn nun müsste uns Vives erst darüber aufklären, warum jene Tendenz während der Dauer des discursus suspendiert war und erst beim Urteil in Wirksamkeit tritt. Die Hypostasierung des Urteilsvermögens hat Vives hier in ein Dilemma gebracht, aus dem sich kein Ausweg zeigt.

Denken) begnüge sich mit Wahrscheinlichkeitsgründen, das Urteil operiere dagegen mit Argumenten,[230]) mit sicheren Beweisgründen.[231]) Wie jene Wahrscheinlichkeitsgründe zu brauchbaren, vom Urteil verwertbaren Argumenten sich entwickeln können, oder wie das Verhältnis des Verstandes, der es dann ja nur zur Wahrscheinlichkeit bringen kann, zum Urteilen mit beweiskräftigen Argumenten zu denken sei, darüber erfahren wir nichts.

Bisweilen, heisst es weiter, ist zwar der discursus einwandsfrei, jedoch haben im letzten Augenblick Gemütserregungen oder mangelnde Aufmerksamkeit das Urteil verfälscht. Solche Menschen, die der Gefahr, von einem Affekt sich hinreissen zu lassen, leicht erliegen, urteilen besser schriftlich als mündlich; andere wieder urteilen bei sich selbst ganz richtig, lassen sich aber, da sie zu wenig Selbstvertrauen haben, zu leicht umstimmen.

Zur Bildung eines gesunden, richtigen Urteils ist die Erwägung aller das Urteil beeinflussender Faktoren unerlässlich. — Die Gabe eines treffenden, sachgemässen Urteils ist für das ganze Leben von der grössten Bedeutung und Vorbedingung jeder erfolgreichen Geistesarbeit.[232])

Wie das Gute dem Willen, so ist die Wahrheit dem Verstande das Element, in dem er sich heimisch weiss, das ihn ganz befriedigt, ihm „kongruent" ist. Glaubt nun das Urteil die Wahrheit gefunden zu haben, so tritt es mit dieser Wahrheit in eine enge Verbindung; es „umfasst", wie Vives in sinnlich-anschaulicher Weise sagt, die

[230]) cf. die Worte im Text (III. 363): sicut ratio utitur formulis dialecticis, quae sunt de probabilitate, ita iudicium iis, quae de argumentatione.

[231]) Hier zeigt es sich ganz deutlich, wie der Verstand dem Urteilsvermögen als etwas ganz anderes gegenübertritt: es liegen gleichsam zwei discursus vor; die Glieder des einen, dessen Prinzip der Verstand ist, sind die Wahrscheinlichkeitsgründe (probabilitates), die des andern, dessen Prinzip das Urteilsvermögen ist, sind Argumente. cf. hierzu die Definitionen in De instr. probab. I (III. 85): probabile . . . si quid inter utramque partem convenit, et cuicunque non contradicit adversarius . . und S. 84: ergo est argumentum id quod iam creditum ad fidem rei nondum creditae sumitur. — Der Verstand (das Denken) kann es also nie zur Gewissheit bringen: er operiert ja nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen. Woher dann aber das Urteil seine beweiskräftigen Argumente nehmen soll, bleibt ganz im unklaren.

[232]) Wie hoch Vives ein gesundes Urteilsvermögen stellt, tritt auch sonst in seinen Schriften hervor: cf. De trad. discipl. V. 1 (VI. 386): duabus autem ex rebus prudentia nascitur, iudicio atque usu rerum . . . iam exercitatio per se ac usus nisi regatur iudicio, proficiet quidem nonnihil, sed manca erit prudentia haec et saepenumero infirma et innutilis. Auch: intr. sap. I. 1 (I. 1) vera sapientia est de rebus incorrupte iudicare. Auch: de off. mar. 1 (IV. 316) rector humanae vitae est mentis iudicium etc.

gewonnene Wahrheit als etwas ihm adaequates. Diese Art der Zustimmung des Urteils nennt Vives „assensus"; ihr Gegenteil ist die „dissensio". Zwischen diesen beiden Extremen liegen mannigfache Abstufungen. Glauben nennt man die rückhaltlose Zustimmung des Urteils.[233]) Die Mitte zwischen Zustimmung und Abweisung hält der Zweifel; er neigt weder zum „Ja" noch zum „Nein". Dagegen sind Leichtgläubigkeit oder Vertrauensseligkeit und Skeptik mehr dauernde Dispositionen der Seele als einzelne Modifikationen des Urteils. Leichtgläubig pflegen besonders einfältige Menschen von sanfter, wohlwollender Gesinnung zu sein; skeptisch in der Regel solche, die eine Beweisführung nicht verstanden haben, die zum Widerspruch neigen und Sklaven ihrer Leidenschaft sind oder schon viele Enttäuschungen erlebt haben. Derartige Individuen verschliessen sich ihren Mitmenschen und sind von dem, was sie nicht selbst gesehen und mit Händen gegriffen haben, nur sehr schwer zu überzeugen. — Zur Klasse der Argwöhnischen, die Vives noch besonders von den Skeptikern unterscheidet, zählen die Ehrgeizigen, Habsüchtigen, Neidischen, die Betrüger und nicht selten auch die Betrogenen und solche, die im Leben viel mit Gaunern und Betrügern zu thun gehabt haben.

Einen Verdacht schöpfen wir nach Vives' Erklärung, wenn wir die Beweisgründe auf der positiven Seite zwar nicht für gänzlich kraftlos, aber doch für schwach und leichtwiegend halten, uns dabei aber zugleich die Argumente auf der negativen Seite noch schwächer erscheinen. — Eine Zustimmung erreichen wir leichter von dem, der sich sicher fühlt, als von jemand, der auf seiner Hut ist. Damit hängt es zusammen, dass schlicht vorgetragene Worte uns leichter überzeugen als zum Kampf wohl vorbereitete Argumente. Um daher bei der grossen Masse Glauben zu erwecken, ist einfache Rhetorik angebrachter, als subtile dialektische Beweisführung.[234])

§ 21. Über geistige Veranlagung.

Die physiologische Bedingtheit der geistigen Funktionen bildet in der Hauptsache das Thema der nun folgenden Erörterungen.

[233]) cf. Melanchthon XIII. 166. Fides est notitia, qua assentimur dicto sine dubitatione.

[234]) Auch hier zeigt sich Vives wieder als der feine Beobachter und genaue Menschenkenner. In dieser Beziehung kann ihm selbst die Neuzeit ihre Zustimmung nicht versagen; vgl. zu dem Schluss unseres Abschnittes: Friedr. Nietzsche, Zarathustra S. 422: „Haltet eure Gründe geheim .... Gründe machen den Pöbel misstrauisch."

Vives stützt sich dabei, wie auch sein Zeitgenosse Melanchthon, teils auf die aristotelische Theorie von den primären Qualitäten des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten, teils auf die Pneuma- und Säftelehre Galens, wie er sie schon in den ersten Kapiteln über die vegetative und animalische Seele entwickelt hatte.

Die Gesamtheit der bisher behandelten geistigen Fähigkeiten (also mit Ausnahme des später noch zu erörternden Willens!) bezeichnet Vives als „ingenium". Dieses ingenium ist, solange der Mensch dieser irdischen Welt angehört, physiologisch bedingt und an den Körper gebunden; der Geist des Menschen ist dadurch wie in eine Kammer eingeschlossen, aus der er die Aussenwelt nur durch ein Glasfenster betrachten kann. Von der Klarheit dieses Fensters hängt die Grösse des zu überschauenden Gesichtsfeldes ab. Darin, dass der Mensch sich bewusst ist, durch dies Fenster die Welt anzublicken, unterscheidet er sich vom Tiere (cf. § 19), und allein auf Grund dieses Bewusstseins ist er imstande, die Irrtümer der Sinne mittelst des Verstandes zu korrigieren. Sein Streben geht über diese irdische Welt hinaus; aber er kann keine Befriedigung finden, da dem menschlichen Geiste hier auf Erden die geeigneten Instrumente fehlen und er durch sein enges Verhältnis zum Körper immer wieder zur Materie herabgezogen wird.

Die Organe, an die physiologisch die geistigen Potenzen des Menschen gebunden sind, sieht Vives in den äusserst zarten und lichten „spiritus" die das Herzblut ausdünstet.[235]) Von ihrer Beschaffenheit ist die Funktion des Verstandes unmittelbar abhängig: Kalte spiritus haben eine lässige und träge Verstandesthätigkeit zur Folge; mit zunehmender Wärme der spiritus wächst die geistige Regsamkeit.[236]) Da das Herzblut die Organe des Verstandes produziert, so erklärt sich leicht die hohe Bedeutung, die der Gesundheit des Herzens für eine geordnete Verstandesthätigkeit zukommt.

Die eigentliche Werkstatt der Gedanken ist freilich das Ge-

[235]) cf. Galen X. 839. τοῦ δὲ ζωτικοῦ πνεύματος οὐχ ὁμοίως μὲν ἐναργῶς ἡ ἀπόδειξις ἦν, οὐ μὴν ἀπίθανόν γε κατά τε τὴν καρδίαν αὐτὸ καὶ τὰς ἀρτηρίας δοκεῖν περιέχεσθαι, τρεφόμενον καὶ τοῦτο μάλιστα μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς, ἤδη δὲ καὶ τοῦ αἵματος. Ferner auch Melanchthon XIII. 88. Spiritus est subtilis vapor ex sanguine coctus virtute cordis. Die melanchthonische Unterscheidung eines spiritus vitalis und animalis (des πνεῦμα ψύχικον und ζώτικον Galens) ist Vives' Psychologie unbekannt.

[236]) Auch Aristoteles hat einen analogen Gedanken, wenn er bei den höher entwickelten Tieren auch eine höhere Intensität der Wärme konstatiert: τὰ τιμιώτερα τῶν ζῴων πλείονος τετύχηκε θερμότητος· ἅμα γὰρ ἀνάγκη καὶ ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.

hirn;[237]) Vorbedingung jeder seelischen Aktion bleibt jedoch stets das Herz insofern, als es die spiritus zum Gehirn entsendet: dort erst werden sie zum Vehikel der Gedanken; so lange sie noch im Herzen bleiben, üben sie keinen Einfluss auf das Denken. Vives glaubt diese Behauptung durch folgende Beobachtung bestätigt zu finden: Solange das Gehirn kühl[238]) bleibt, bewahrt der Mensch seine Besonnenheit, mögen die spiritus im Herzen auch in noch so stürmischer Erregung sein; erst wenn die heissen spiritus vom Herzen in das Gehirn dringen und es erwärmen, beeinflussen sie sofort die Denkweise und machen den Menschen zum Sklaven seiner Affekte.

Die richtige Mischung des Warmen und der vier Säfte bedingt die geistige Gesundheit.[239]) Je nachdem einer der vier Säfte überwiegt, modifiziert sich die Funktion des Geistes: Hat in der Körpermischung das Phlegma oder die „schleimige Flüssigkeit" das Übergewicht, so ist eine träge, schwerfällige Aktion des Verstandes die Folge;[240]) eine umgekehrte Wirkung hat die Suprematie der gelben Galle.[241]) Beherrscht das Blut[242]) die Körpermischung, so ist die geistige Thätigkeit eine gemässigte[243]) und ruhige. Bei Wahnsinnigen und Fieberkranken sind alle Säfte in heissem Zustande. — Das Übermass der Kälte wie der Wärme ist daher gleich schädlich; eine richtige Temperierung beider ist die wesentliche Voraussetzung harmonischer Geistesarbeit; hier finden sich Initiative (als Folge der Wärme) und Ausdauer und Geduld (als Folge der Kälte) in gegenseitiger Ergänzung zu einander.

Was nun die physiologische Funktion der Säfte im einzelnen anlangt, so denkt sie sich Vives in sinnlich-anschaulicher Weise

[237]) cf. auch Melanchthon XIII. 69 . . . cerebrum, quod officina est cogitationum . . . Auch Galen ist das Gehirn insofern der Ort der Gedanken, als dort das πνεῦμα ζωτικόν zum πν. ψυχικόν raffiniert wird. cf. III. 700 ἡ γένεσις τοῦ κατὰ τὸν ἐγκέφαλον πνεύματος ψυχικοῦ τὸ διὰ τῶν ἀρτηρίων ἀναφερόμενον, τὸ ζωτικόν, βλην οἰκείαν ἔχει, und dazu IV. 323 τὸ ψυχικὸν ἐν ἐγκεφάλῳ πνεῦμα.

[238]) Die Anschauung von der kalten Temperatur des Gehirns geht auf Aristoteles zurück. cf. De somm. et vig. III. 457b. 29f.

[239]) cf. Galen XV. 97 ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν ἑπόμενα τὰ τῆς ψυχῆς ἤθη.

[240]) Das Phlegma hat infolge seiner Kälte diese Wirkung. cf. Gal. XV. 278 φλέγμα δὲ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν ἐστι.

[241]) Vermöge der ihr eignenden Wärme. Gal. VII. 21 ἡ μὲν ξανθὴ χολὴ θερμὴ καὶ ξηρὰ τὴν δύναμιν.

[242]) Das Blut hat die richtige Temperierung. cf. Galen VII. 21 ὑγρὸν δὲ καὶ θερμὸν τὸ αἷμα.

[243]) Galen erblickt in dem Überwiegen des Blutes eine Disponierung zur Einfalt und Beschränktheit. cf. XV. 97.

folgendermassen: Die von der gelben Galle angeregten und umherschweifenden Gedanken werden von der schwarzen Galle zum Stillstand gebracht, um ihnen dadurch eine eingehendere Beschäftigung mit ihrem Objekte zu ermöglichen. Die schwarze Galle ist das verdickende und hemmende Element; sie besteht aus festerem Material[244]) als die gelbe Galle und ist deshalb, wenn sie einmal infolge des Getriebes der Gedanken oder der „warmen" Affekte (Liebe, Zorn, Hass etc.) erhitzt wird, imstande, eine grössere Quantität Wärme aufzunehmen. Mit ihrer hemmenden Wirkung hängt es zusammen, dass sie die Gedanken nicht auf der Oberfläche umherschweifen, sondern tief und gründlich in ihre Objekte eindringen lässt. Um nun eine zu intensive und darum schädliche Wirkung der schwarzen Galle zu verhüten, ist es erforderlich, dass sie mit ihrem Gegenteil, der gelben Galle, vermischt sei; andernfalls dringt die erhitzte schwarze Galle, nachdem sie alle Säfte vertrocknet und verzehrt hat in das Gehirn, verdickt dort die spiritus[245]) und führt so Wahnsinn und Delirium herbei.

Bei starker geistiger Anstrengung wird vom Magen und den Eingeweiden aus die im Gehirn verbrauchte Wärme ersetzt; die Folge davon ist eine infolge des Wärmemangels hervorgerufene Störung der Verdauung,[246]) die wieder eine Ansammlung von schädlichen, nicht durchkochten Säften verursacht. Das schliessliche Resultat ist dann eine allgemeine Nerven- und Körperschwäche. Ist dagegen die schwarze Galle rechtzeitig mit gelber Galle vermischt, so zeigt sich als Wirkung eine grosse Elasticität des Geistes.

Die Säfte und spiritus bilden so gleichsam das „Instrument" der geistigen Fähigkeiten. Erst allmählich bildet sich dieses Instrument zur Tauglichkeit heraus; das Übermass und die starke Bewegung der Säfte lässt in der Jugend eine brauchbare Verwertung noch nicht zu; erst im Mannesalter erreicht die Anpassung des Irstruments ihren Höhepunkt; dann geht es allmählich rückwärts, bis im Greisenalter schliesslich durch die fortgesetzte Benutzung eine definitive Untauglichkeit den Tod herbeiführt.

Die geistige Veranlagung modifiziert sich nach der Art der Zusammensetzung der Säfte und Spiritus; sie ist so verschieden, dass

[244]) Galen VII. 246 ἡ μέλαινα χολὴ . . . ψυχρὰ μέν, ὅτι γεώδης.

[245]) Wie dies „Verdicken" der nach Anm. 36 körper- und ausdehnungslosen spiritus zu denken sei, erklärt uns Vives nicht.

[246]) Auch Aristoteles ist die Wärme das die Verdauung wirkende Element: De an. II. 4. 416b 28f.

hirn;[237]) Vorbedingung jeder seelischen Aktion bleibt jedoch stets das Herz insofern, als es die spiritus zum Gehirn entsendet: dort erst werden sie zum Vehikel der Gedanken; so lange sie noch im Herzen bleiben, üben sie keinen Einfluss auf das Denken. Vives glaubt diese Behauptung durch folgende Beobachtung bestätigt zu finden: Solange das Gehirn kühl[238]) bleibt, bewahrt der Mensch seine Besonnenheit, mögen die spiritus im Herzen auch in noch so stürmischer Erregung sein; erst wenn die heissen spiritus vom Herzen in das Gehirn dringen und es erwärmen, beeinflussen sie sofort die Denkweise und machen den Menschen zum Sklaven seiner Affekte.

Die richtige Mischung des Warmen und der vier Säfte bedingt die geistige Gesundheit.[239]) Je nachdem einer der vier Säfte überwiegt, modifiziert sich die Funktion des Geistes: Hat in der Körpermischung das Phlegma oder die „schleimige Flüssigkeit" das Übergewicht, so ist eine träge, schwerfällige Aktion des Verstandes die Folge;[240]) eine umgekehrte Wirkung hat die Suprematie der gelben Galle.[241]) Beherrscht das Blut[242]) die Körpermischung, so ist die geistige Thätigkeit eine gemässigte[243]) und ruhige. Bei Wahnsinnigen und Fieberkranken sind alle Säfte in heissem Zustande. — Das Übermass der Kälte wie der Wärme ist daher gleich schädlich; eine richtige Temperierung beider ist die wesentliche Voraussetzung harmonischer Geistesarbeit; hier finden sich Initiative (als Folge der Wärme) und Ausdauer und Geduld (als Folge der Kälte) in gegenseitiger Ergänzung zu einander.

Was nun die physiologische Funktion der Säfte im einzelnen anlangt, so denkt sie sich Vives in sinnlich-anschaulicher Weise

[237]) cf. auch Melanchthon XIII. 69 . . . cerebrum, quod officina est cogitationum . . . Auch Galen ist das Gehirn insofern der Ort der Gedanken, als dort das πνεῦμα ζωτικόν zum πν. ψυχικόν raffiniert wird. cf. III. 700 ἡ γένεσις τοῦ κατὰ τὸν ἐγκέφαλον πνεύματος ψυχικοῦ τὸ διὰ τῶν ἀρτηρίων ἀναφερόμενον, τὸ ζωτικόν, ὕλην οἰκείαν ἔχει, und dazu IV. 323 τὸ ψυχικὸν ἐν ἐγκεφάλῳ πνεῦμα.

[238]) Die Anschauung von der kalten Temperatur des Gehirns geht auf Aristoteles zurück. cf. De somm. et vig. III. 457b. 29f.

[239]) cf. Galen XV. 97 ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν ἑπόμενα τὰ τῆς ψυχῆς ἤθη.

[240]) Das Phlegma hat infolge seiner Kälte diese Wirkung. cf. Gal. XV. 278 φλέγμα δὲ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν ἐστι.

[241]) Vermöge der ihr eignenden Wärme. Gal. VII. 21 ἡ μὲν ξανθὴ χολὴ θερμὴ καὶ ξηρὰ τὴν δύναμιν.

[242]) Das Blut hat die richtige Temperierung. cf. Galen VII. 21 ὑγρὸν δὲ καὶ θερμὸν τὸ αἷμα.

[243]) Galen erblickt in dem Überwiegen des Blutes eine Disponierung zur Einfalt und Beschränktheit. cf. XV. 97.

folgendermassen: Die von der gelben Galle angeregten und umherschweifenden Gedanken werden von der schwarzen Galle zum Stillstand gebracht, um ihnen dadurch eine eingehendere Beschäftigung mit ihrem Objekte zu ermöglichen. Die schwarze Galle ist das verdickende und hemmende Element; sie besteht aus festerem Material[244]) als die gelbe Galle und ist deshalb, wenn sie einmal infolge des Getriebes der Gedanken oder der „warmen" Affekte (Liebe, Zorn, Hass etc.) erhitzt wird, imstande, eine grössere Quantität Wärme aufzunehmen. Mit ihrer hemmenden Wirkung hängt es zusammen, dass sie die Gedanken nicht auf der Oberfläche umherschweifen, sondern tief und gründlich in ihre Objekte eindringen lässt. Um nun eine zu intensive und darum schädliche Wirkung der schwarzen Galle zu verhüten, ist es erforderlich, dass sie mit ihrem Gegenteil, der gelben Galle, vermischt sei; andernfalls dringt die erhitzte schwarze Galle, nachdem sie alle Säfte vertrocknet und verzehrt hat in das Gehirn, verdickt dort die spiritus[245]) und führt so Wahnsinn und Delirium herbei.

Bei starker geistiger Anstrengung wird vom Magen und den Eingeweiden aus die im Gehirn verbrauchte Wärme ersetzt; die Folge davon ist eine infolge des Wärmemangels hervorgerufene Störung der Verdauung,[246]) die wieder eine Ansammlung von schädlichen, nicht durchkochten Säften verursacht. Das schliessliche Resultat ist dann eine allgemeine Nerven- und Körperschwäche. Ist dagegen die schwarze Galle rechtzeitig mit gelber Galle vermischt, so zeigt sich als Wirkung eine grosse Elasticität des Geistes.

Die Säfte und spiritus bilden so gleichsam das „Instrument" der geistigen Fähigkeiten. Erst allmählich bildet sich dieses Instrument zur Tauglichkeit heraus; das Übermass und die starke Bewegung der Säfte lässt in der Jugend eine brauchbare Verwertung noch nicht zu; erst im Mannesalter erreicht die Anpassung des Irstruments ihren Höhepunkt; dann geht es allmählich rückwärts, bis im Greisenalter schliesslich durch die fortgesetzte Benutzung eine definitive Untauglichkeit den Tod herbeiführt.

Die geistige Veranlagung modifiziert sich nach der Art der Zusammensetzung der Säfte und Spiritus; sie ist so verschieden, dass

[244]) Galen VII. 246 ἡ μέλαινα χολὴ . . . ψυχρὰ μέν, ὅτι γεώδης.

[245]) Wie dies „Verdicken" der nach Anm. 36 körper- und ausdehnungslosen spiritus zu denken sei, erklärt uns Vives nicht.

[246]) Auch Aristoteles ist die Wärme das die Verdauung wirkende Element: De an. II. 4. 416b 28f.

es nicht zwei Menschen giebt, die sich in geistiger Beziehung völlig gleich wären.

Einige Haupttypen geben die Richtung an, in der die Differenzen verlaufen.[246a])

Menschen, in deren Körpermischung die schwarze Galle und das Phlegma dominiert, zeigen in der Regel grosse Zähigkeit, Geduld und Energie,[247]) und werden durch Misserfolge nicht so leicht von ihrem Vorhaben abgeschreckt.[248]) Andere wieder sind ganz untauglich zu längerer Arbeit; sie sind stärker im ersten Ansturm, als im andauernden Verfolgen des gesteckten Zieles. Zu dieser Klasse gehören besonders die „gelbgalligen" und warmblütigen Menschen. Einige scheuen, sei es infolge der Dickflüssigkeit der Säfte oder aus Oberflächlichkeit und Vergnügungssucht, die Anstrengung des Aufmerkens. Einem anderen Typus gehören die Menschen an, die sich nicht in den Willen anderer zu schicken wissen und aus eigenem Willen die schwierigsten Aufgaben lösen, gezwungen aber nicht das Geringste leisten. Wieder andere bedürfen des öfteren Ausruhens; wie ein Nebel legt sich jeder neue Eindruck vor ihren Geist und lenkt sie von ihrem Ziel ab, so dass sie ohne fortwährend erneuerten Antrieb ihre ursprüngliche Absicht nie verwirklichen würden. Ihr Gegenteil sind diejenigen, die sich durch nichts verwirren lassen, sich stets treu bleiben und, welche Hindernisse sich vor ihnen auftürmen mögen, nie um einen Ausweg verlegen sind. Ein Extrem dieser Richtung findet sich in den Menschen, die beim Streben auf das Ziel hin weder rechts noch links sehen und dabei so einseitig werden, dass ihnen schliesslich jedes treffende, gesunde Urteil abhanden kommt. Mancher Menschen Eigenart ist es, grossen Scharfsinn zu entwickeln, wenn sie ihren Blick nur auf ein engbegrenztes Gebiet zu richten haben, dagegen sofort in die grösste Verwirrung zu geraten, wenn die Aufgabe an sie herantritt, ein weites Gebiet mit einem Blick zu überschauen. — Soweit die kurze Charakteristik einiger Haupttypen.

Des einzelnen Menschen geistige Veranlagung ist nun nicht durch die ganze Zeit seines Lebens hindurch konstant; gewisse Faktoren, wie der Aufenthaltsort, der Lebensunterhalt und die Art

[246a]) cf. hierzu auch De trad. discipl. II. 4.

[247]) Galen spricht ihnen ausserdem eine Neigung zur Mutlosigkeit und Furcht zu: XVI. 357. ὁ μελαγχολικὸς δὲ χυμὸς τόν φόβον τε καὶ δυσθυμίαν ἐργάζεται.

[248]) Vives hält Menschen mit derartiger Charakteranlage für besonders zu Handarbeiten befähigt, bei denen es gilt, mit Geduld die widerstrebende Materie zu zwingen.

der Beschäftigung bleiben nicht ohne Einfluss auf den Charakter. Während einige Menschen einen häufigen Wandel in der Charakteranlage durchmachen, modifiziert sich die geistige Eigenart anderer nur an der Wende der Lebensalter oder infolge schwerer Krankheit.

Auch in der Veranlagung für einzelne Wissenszweige sind die Menschen sehr verschieden bedacht; der eine hat mehr Sinn für Dichtkunst oder Erlernung von Sprachen, der andere mehr für Mathematik, Medizin oder Jurisprudenz etc. Wie sich aber kein Mensch rühmen kann, alles empfangen zu haben, so kann sich andererseits auch keiner beklagen, leer ausgegangen zu sein.

§ 22. Über die Sprache.

Aus der Gesamtheit geistigen Lebens strömt wie der Fluss aus der Quelle die Sprache.[249]) Sie baut sich aus den einzelnen Worten auf, die je nach ihrem Wesen aus verschiedenen Funktionen des Geistes entspringen. In der Beziehung solcher wortbildenden Funktionen tritt wieder die unklare Fassung einiger psychologischer Begriffe deutlich hervor. Wenn früher (§ 16) die „simplex intelligentia" als rein rezipierende Funktion bestimmt war, so sieht Vives in jener Definition kein Hindernis, den Begriff nach seinen jeweiligen Bedürfnissen zu erweitern und derselben Funktion jetzt auch die aktive Bildung einfacher Worte zuzusprechen. Ebenso widerspruchsvoll erscheint es, wenn er die phantasia, die wir als eine seelische Potenz des sprachlosen Tieres kennen lernten, trotzdem als die Quelle zusammengesetzter Worte angesehen wissen will. Wortverbindungen sollen der vereinigenden und trennenden Thätigkeit des Verstandes entspringen; während eine wohlgesetzte Rede nicht ohne gesunde Urteilskraft möglich erscheint.

Minderbegabte Menschen und Kinder, die noch nicht im Vollbesitz ihres Verstandes sind, pflegen sich oft in einfachen, unverbunden nebeneinandergesetzten Worten auszudrücken;[250]) es fehlt ihnen die Kraft, das, was ihnen geistig vorschwebt, in adäquater Weise zum Ausdruck zu bringen, und sie geben daher oft geistig einfach Perzipiertes in weitschweifiger Weise wieder. Überhaupt deckt sich der sprachliche Ausdruck schwer mit dem, was wir zum

[249]) cf. auch De tradend. discipl. III. 1. — Aristoteles sagt De interpr. I. 16a 3 über die Sprache: ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

[250]) cf. auch den Abschnitt über die composita intelligentia (§ 18) und Anm. 205.

Ausdruck bringen wollen;[251]) so itt vieles zwar seiner Natur nach einfach, wird aber nicht so perzipiert, sondern die phantasia liefert bei der Perzeption ihre Zuthaten; der Ausdruck für dieses an sich Einfache wird daher zusammengesetzter Natur sein. Für vieles fehlt uns überhaupt der Ausdruck.

Die Gabe eines guten Ausdrucks ist verschieden verteilt: Wer geistig stumpf, von schwerfälliger Phantasie und träger Erinnerung ist, findet nur langsam und mit Mühe einen Ausdruck für das, was er sagen will. Verstandesbegabung, gepaart mit einem zwar schnellen aber unzutreffenden Urteil, ist das Kennzeichen der Geschwätzigkeit und Vielrednerei, niemals aber der Beredsamkeit. Beredt kann man nur denjenigen nennen, der seine Gedanken stets mit treffenden, klaren Worten wiederzugeben versteht;[252]) gründliche Kenntnis der Sprache und ein scharfsinniges, alle in Betracht kommenden Faktoren berücksichtigendes Urteil ist dabei die unerlässliche Vorbedingung. Es giebt Leute, die eine sehr ausgebildete Redetechnik besitzen, aber völlig versagen, wenn es ein treffendes Urteil zu fällen gilt; andere wieder macht eine allseitige gründliche Überlegung der einschlägigen Fragen wortkarg und langsam in der Rede; dagegen sind gerade solche Menschen die geschwätzigsten, deren Verstand nicht durch das Urteil gezügelt wird.

Wie alle geistigen Kräfte, so bedarf auch die Fähigkeit, seinen Gedanken einen entsprechenden Ausdruck zu leihen, der Unterweisung und Übung.

Was die Erlernung fremder Sprachen anlangt, so ist das beste Hilfsmittel ein gutes Gedächtnis. Da nun das Gedächtnis leichter etwas ihm dargebotenes als bekanntes wiedererkennt, sich dagegen schwerer an etwas ihm Entschwundenes zurückerinnert, so erklärt es sich leicht, dass wir eine fremde Sprache eher verstehen als sprechen lernen. Indessen kann man auch die umgekehrte Beobachtung besonders bei Leuten machen, die eine Sprache nicht im lebendigen Verkehr mit Ausländern, sondern allein aus der Grammatik erlernt haben. Wer auf diesem Wege sich eine fremde Sprache aneignet, hat beim Sprechen die Möglichkeit, sich auf die aus der Grammatik erlernten Vokabeln zu beschränken, während ihm beim

[251]) cf. Thomas; Periherm.: In intellectu nostro est defectus, quia aliud est, quod exprimit, aliud ipsum verbum expressum.

[252]) Auch Aristoteles betont den Wert eines koncinnen Ausdrucks; cf. Rhetor. III. 1. 1403b 15 οὐ γὰρ ἀπόχρη τὸ ἔχειν ἃ δεῖ λέγειν, ἀλλ' ἀνάγκη καὶ ταῦτα ὡς δεῖ εἰπεῖν καὶ συμβάλλεται πολλὰ πρὸς τὸ φανῆναι ποιόν τινα τὸν λόγον.

Hören viele aus der Grammatik nicht gelernte Worte unverständlich bleiben. Dass manche einen gesprochenen Vortrag besser verstehen als ein Buch, das sie lesen, erklärt sich Vives aus dem die Aufmerksamkeit fortwährend anregenden Reiz, der vom lebendigen Wort ausgeht.

Die Frage, ob die Sprache als ein Kunstprodukt anzusehen sei oder nicht, entscheidet Vives in begrifflicher Distinktion dahin, dass die Gattung „Sprache" unmittelbar dem Verstande entspringe und daher natürlichen Ursprungs sei, während die einzelne Species als Kunstprodukt bezeichnet werden müsse.[252])

Der artikulierte Laut ist allein dem Menschen eigen, Tiere können ihn nur verständnislos nachmachen, nie aber selbständig hervorbringen. Während die menschliche Stimme Ausdruck aller geistigen Regungen ist, hat das Tier die Stimme nur zum Ausdruck der Affekte und bringt es nur zu Lauten, die man in Analogie mit den sog. Interjektionen stellen kann.

§ 23. Über die „cognitio".

Die erste grundlegende Kenntnis erfolgt durch die einfache sinnliche Wahrnehmung; von hier aus entwickeln sich allmählich alle andern Kenntnisse. Während die Sinne und die „imaginatio" die Organe der sinnlichen Erkenntnis bilden in der Weise, dass die Sinne gegenwärtige Objekte perzipieren, die imaginatio aber die abwesenden vorstellt,[254]) ist es, wie schon § 19 dargelegt war, Sache des Verstandes, aus dem Sinnenmaterial auf das übersinnliche, körperlose, aus der Einzelwahrnehmung auf das Allgemeine zu schliessen; die vom Verstand so gewonnenen Resultate werden der intelligentia[255]) und von dort aus der contemplatio übertragen.

Die Dinge der Sinnenwelt sind veränderlich und der Zeitlichkeit unterworfen, die der intelligibeln Welt sind konstant und ewig.

[252]) Ähnlich Thomas: Periherm. I. 1: Vox est quoddam naturale; nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut materiae ut forma lecti ligno.

[254]) Es liegt hier wieder eine Unklarheit in der Verwendung des Begriffs der imaginatio vor. Nach der Erörterung in § 12 hatte die Imagination die Funktion der sinnlichen Perzeption. Einen solchen Sinn der Sensation scheint Vives entgegen seinen bisherigen Feststellungen hier für nicht erforderlich zu halten, da er die Sinne ihre Objekte zugleich auch perzipieren lässt. Die hier der imaginatio inkonsequenterweise zugeschriebene Thätigkeit konnte Vives nur der phantasia oder consideratio zusprechen.

[255]) Welche von den beiden Arten der intelligentia gemeint ist, lässt Vives im Zweifel; wahrscheinlich meint er die „simplex intelligentia" cf. § 16.

Um sie anzuschauen bedarf es eines übernatürlichen Lichtes. Die mittelst dieses Lichtes erworbene Erkenntnis bezeichnet man als Weisheit; mit ihrer Hilfe wird die Wissenschaft ermöglicht. Diese ist gleichsam ein Widerschein der Weisheit, ein Licht sekundärer Art, dessen Glanz durch Übung und Nachdenken vergrössert werden kann. Sie ermöglicht uns ein Vordringen bis in die Nähe der ersten Prinzipien; die Erkenntnis der Gründe alles Seins bleibt uns dagegen verschlossen, solange unser Geist mit der Materie des Körpers belastet ist. Die Schranken unserer Erkenntnis sind daher nicht in den Dingen, sondern in der Natur unseres Intellekts begründet,[256]) der durch die körperliche Materie wie mit einer Nebelwolke umhüllt ist.[257]) Wären es die Dinge, die das Mass unserer Erkenntnis bestimmten, so müsste der Grad des Erkennens bei allen Menschen der gleiche sein. So bewirkt aber gerade die verschiedene Verteilung jenes übernatürlichen, den Verstand erleuchtenden Lichtes eine ausserordentliche Mannigfaltigkeit und oft Gegensätzlichkeit des Urteils und der Anschauungen über ein und denselben Gegenstand. Die Gründe dieser ungleichen Begabung sieht Vives in den Lebensumständen, in die der einzelne hineingeboren wird, in der Körperkonstitution, der Gesundheit und der augenblicklichen durch Nahrungsmittel oder Klima etc. hervorgerufenen leiblichen Disposition.

§ 24. Über die „contemplatio".

Unter „contemplatio" versteht Vives eine ruhige und sichere Betrachtung der durch Verstand und Urteil gefundenen Resultate; sie ist ein Zustand, in dem alle Denkthätigkeit pausiert, ein reines Anschauen der Wahrheit, und gewährt daher, da dem Menschengeist nichts adäquater als die Wahrheit ist, die grössten und reinsten Freuden. Je vollkommener die Wahrheit erfasst ist, d. h. je tiefer der Blick in das Gewebe der Ursachen und Wirkungen eingedrungen ist, um so erhebender und genussreicher wird die Freude sein. Indes sind in dieser Hinsicht die Ansprüche der einzelnen Individuen je nach ihrer geistigen Begabung verschieden, und der Minderbegabte wird schon durch Wahrheiten ergötzt, die dem geistig Höherstehenden kein Gegenstand reiner Freude sein können.

[256]) cf. auch De prima philos. I (III. 190): neque enim tenebris sunt res coopertae, sed nostrae mentes.

[257]) Auch Melanchthon vertritt die gleiche Anschauung cf. XIII. 170. Mens plena est caliginis.

Ihren Höhepunkt wird die kontemplative Freude erst im Jenseits erreichen, wenn wir in Gott den Inbegriff alles Seins, die Ursache aller Ursachen schauen dürfen.

Die Anwendung der in der contemplatio angeschauten Wahrheiten auf das praktische Gebiet ist Sache der Kunst (ars), die Vives ohne Rücksicht auf eine früher gegebene Definition[258]) als „Sammlung allgemeiner zu irgend welchem praktischen Gebrauch bestimmter Formeln" definiert; die jedesmalige den gegebenen Umständen sich anpassende Specialisierung dieser allgemeinen Formeln besorgt die Erfahrung oder Einsicht.[259])

§ 25. Über den Willen.

Wie schon in § 15 betont wurde, hat die Erkenntnis für uns nur relativen Wert; sie ist nicht Selbstzweck, sondern hat die Bestimmung, ein Ziel für das Strebevermögen ausfindig zu machen. Gemäss den beiden Arten der sinnlichen und rationalen Erkenntnis bieten sich dem Strebevermögen zwei Ziele: das „sinnlich Gute" (das rein subjektiv Gute) und das „vernunftgemässe Gute." Jenes ist das Ziel des tierischen Strebevermögens, das sich, da es der Leitung des Verstandes entbehrt, nur auf das sinnlich Gute richten kann. In Ansehung dieses seines Zieles kann man daher das Strebevermögen des Tieres als „appetitus sensualis" bezeichen. Im Gegensatz zu diesem appetitus des Tieres steht der Wille des Menschen, den Vives als die seelische Kraft definiert, mittelst deren der Mensch unter Anleitung des Verstandes[260]) das Gute erstrebt[261]) und das Nicht-Gute flieht.[262])

Zwar ist der Wille die alle übrigen geistigen Funktionen be-

[258]) cf. § 19 Anm. 218.

[259]) cf. § 19 Anm. 217.

[260]) cf. Aristoteles: De an. III. 10. 433a 24 ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται.

[261]) Auch dieser Abschnitt leidet unter derselben Begriffsverwirrung wie § 19. — cf. Anm. 213. — Dass der menschliche Wille nicht, wie es nach dem Anfang unseres Abschnittes scheinen sollte, im Gegensatz zum appetitus sensualis der Tiere nur das „vernunftgemässe Gute" erstrebt, geht aus Vives' weiteren Erörterungen hervor. Gerade auch das „sub aliqua boni facie" ist ja nur zu rechtfertigen, wenn man unter dem „bonum" nicht das ethisch Gute (das „vernunftgemässe Gute"), sondern das rein subjektiv Gute, das Lustbringende, versteht.

[262]) cf. Aristot. De an. III. 7. 431a 15 f. Ferner Eth. I. 1. 1094a 1—3. cf. Melanchthon XIII. 153.

herrschende Kraft,[263]) dennoch aber ist er vom Intellekt insofern abhängig, als er an sich nichts vermag, sondern sein Ziel erst vom Intellekt erhält. Ohne Verstand und Urteil würde er völlig im Dunkeln tappen; sie erst geben ihm Licht und Wegrichtung.[264]) Der Intellekt ist dem Willen als Berater beigegeben, der ihn zwar nicht beherrscht, aber doch stets gegen seine eigenmächtigen Neigungen eines besseren belehrt. Das Verhältnis von Intellekt und Willen zum einzelnen Willensakt glaubt Vives in einem die Sache in nichts fördernden oder erklärenden Bilde dahin bestimmen zu können, dass der Intellekt der Vater, der Wille die Mutter des aus beiden hervorgehenden Willensaktes sei.

Trotz dieses engen Verhältnisses zwischen Intellekt und Willen wahrt der Wille doch immer seine Souveränität; er bleibt stets autonom. Das sich nun ergebende Problem der Willensfreiheit sucht Vives unter Voraussetzung eines fast allgemein anerkannten Fundamentalsatzes zu lösen: der Wille kann nur „sub aliqua boni facie“[265]) etwas wollen, d. h. nur dann, wenn das Willensobjekt vom Verstande als in irgend einer Beziehung vorteilhaft oder angenehm hingestellt wird.

Darin ist der Wille determiniert, dass er stets das „Gute“ wollen muss.[266]) Seine Freiheit besteht nur in der Möglichkeit, die Willensaktion aufzuschieben oder auch ganz zu unterlassen. Er hat die Wahl zwischen handeln und nicht handeln, nicht aber in Beziehung auf ein ihm vom Intellekt gezeigtes Objekt zwischen seinen beiden Bethätigungsmöglichkeiten, dem bejahenden Wollen und dem verneinenden Widerstreben. Für ihn gilt nur die Alternative: Bethätigung (ob negativ oder positiv steht nicht in seiner Macht) — oder Indifferentismus. Niemals aber kann der Wille dasselbe Objekt zugleich erstreben oder auch fliehen.[267])

---

[263]) cf. auch De prima phil. II (III. 227) voluntas . . domina . ., ratio consultrix.

[264]) cf. Arist. Eth. VI. 13. 1145a 4—6.

[265]) Für Aristoteles kommt als willenbewegendes Moment neben der Vorstellung des Guten noch die des Erreichbaren hinzu. cf. Mot. an. 7. 701a 23—25. — Für Thomas hat der Wille von Anfang an durch den Zug zu seinem Schöpfer die Determination zum höchsten Gut, zur Glückseligkeit cf. Sum. theol. I. 82. 1. Necesse est quod voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo. — cf. auch Melanchthon XIII. 153 libertas voluntatis sic ordinata est, ut velit bonum.

[266]) cf. auch Augustinus, Enchiridion c. 105 . . . ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.

[267]) Vives' Lösung des Problems ist nicht original. Er hatte die Wahl zwischen drei scholastischen Lösungen, von denen die erste die Willensfreiheit als libertas contrarietatis (libertas aequilibrii), als Möglichkeit zwischen zwei entgegengesetzten Handlungsweisen zu wählen, auffasste und die zweite sie als libertas specificationis, als Freiheit zwischen zwei sonstwie verschiedenen Handlungsweisen zu wählen, deutete. Vives selbst schliesst sich der dritten Erklärungsform der Willensfreiheit als libertas contradictionis an, als Freiheit, die durch das vom Verstande gesteckte Ziel an sich determinierte Handlung auszuführen oder auch zu unterlassen. Er kommt damit der Auffassung Bonaventuras am nächsten, cf. Siebeck a. a. O. II. S. 425. — Thomas, der die Anschauung vertritt, der Wille sei, was das Ziel anlangt, ein für allemal durch die Richtung auf das Gute (die Glückseligkeit) determiniert, sieht die Willensfreiheit in der Möglichkeit der freien Wahl der Mittel zu jenem Ziele; der Wille sei determiniert „necessitate finis“, aber indeterminiert „necessitate medii“. cf. Sum. theol. I. 82. 1: Sumus domini actuum nostrorum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his, quae sunt ad finem.

In der spezielleren Analyse der Willensvorgänge begegnen uns wieder vielfach Inkonsequenzen und Unklarheiten, die ihren tiefsten Grund in dem gleichen Fehler haben, den wir Vives schon im Kapitel über das Urteilen begehen sahen, in der Hypostasierung der einzelnen seelischen Funktion des Willens.

Der jedesmaligen Willensaktion geht nach Vives eine verstandesmässige Erwägung der Schatten- und Lichtseiten einer vorzunehmenden Handlung voraus; und hier kann der Wille — dem Vives eben noch jede selbständige Aktion abgesprochen hatte — dem Verstande befehlen, nicht gerade bei diesem oder jenem Resultate stehen zu bleiben, sondern seine Erwägungen weiter fortzusetzen, bis er etwas Besseres fände. Liegen mehrere Vorschläge des Verstandes vor, so kann der Wille, auch wenn der Verstand zu einem Vorschlage ganz besonders rät, doch einen weniger empfohlenen acceptieren. Bisweilen kann es nach Vives' hypostasierender Anschauung sogar geschehen, dass der Wille, um seine Herrschaft in ein recht deutliches Licht zu stellen, alle Vorschläge des Verstandes abweist, gleichsam wie ein Fürst, der seine Unterthanen dadurch seine Macht fühlen lassen will. Immerhin bleibt auch hier die Voraussetzung bestehen, dass dem Willen diese Handlungsweise als gut vorgeschwebt habe.

Haben Verstand und Urteil etwas gebilligt und dem Willen als Ziel empfohlen, so ist der Wille deshalb nicht genötigt, dem Rate des Verstandes sogleich die Ausführung folgen zu lassen. Er kann die Willenshandlung aufschieben, die schon begonnene jederzeit unterbrechen oder sie überhaupt ganz unterlassen. — Dem Tiere gehen diese Möglichkeiten vollkommen ab; sein Strebungsvermögen, der appetitus sensualis, reisst es so lange mit sich fort,

als es seine Kräfte erlauben.[268]) Dennoch könnte man versucht sein, zu glauben, einige Tiere seien mit freiem Willen begabt, da es den Anschein hat, als könnten sie eine angefangene Handlung unterbrechen; das ist jedoch Täuschung; das Unterbrechen der begonnenen Handlung ist kein freiwilliges, sondern erklärt sich leicht aus einem Spiel der Affekte: ein plötzlich durch irgend welche Eindrücke bedingter Affekt zwingt das Tier, von seinem Vorhaben abzustehen.

Auch der Mensch kann einem Affekte unterliegen; jedoch siegt der betreffende Affekt nach Vives' Meinung nicht ohne eine, wenn auch sehr geringe Beihilfe des Verstandes, insofern als momentan das Urteil vom Affekte irregeführt wird, und die verkehrte Willenshandlung einem vorübergehenden Irrtum des Verstandes entspringt, der dem Willen ein Objekt fälschlicherweise als gut vorspiegelt.

Die Willensfreiheit ist ein besonderes Geschenk Gottes, durch das er uns zu seinen Kindern machte und ohne das wir Sklaven[269]) sein und mit dem Tier auf gleichem Niveau stehen würden.

Mit dem Willen steht das Urteil insofern in enger Beziehung, als beide die gleichen Motive haben: der Wille folgt den Gründen des Urteils.[270]) Neben dieser Beeinflussung des Willens durch Argumente des Urteils glaubt Vives noch die Möglichkeit einer übernatürlichen, göttlichen Einwirkung annehmen zu müssen.[271]) Dagegen verhält er sich — eine bemerkenswerte Emancipation von damals herrschenden, auch von den bedeutendsten Männern geteilten Anschauungen — entschieden ablehnend gegen die Theorie vom Einfluss der Gestirne auf den Willen. Das Axiom, auf dem seine Widerlegung basiert, ist der Satz: Materielles, Körperliches

[268]) Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Thomas; Sum. theol. I. 80. 1. In his, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unum quodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur.

[269]) Ein ganz ähnlicher Gedanke bei Augustinus: De veritat. rel. c. 14 tales enim servos suos meliores esse Deus iudicavit, si ei servirent liberaliter, quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.

[270]) Auch Aristoteles konstatiert eine solche Verwandtschaft zwischen Urteil und Willen: Mot. an. 7. 701a 7—15. cf. auch Thomas: Sum. theol. I. 83. 3: appetitus (sc. intellectivus = voluntas) quamvis non sit collativus, habet tamen, in quantum a vi cognitiva conferente illustratur et movetur, quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat. cf. auch Vives: de trad. discipl. I. 5 (VI. 262) und introd. sap. 6. 122 (I. 11).

[271]) cf. Melanchthon XIII. 88. his ipsis spiritibus in hominibus piis miscetur ipse divinus spiritus.

kann auf Immaterielles, Körperloses keine Einwirkung ausüben. Daher — folgert Vives — können die nur aus seelenloser Materie bestehenden Gestirne niemals einen Einfluss auf die Seele gewinnen, es sei denn durch das Medium des Körpers. Gestehen wir nun aber den Gestirnen eine solche Einwirkung zu, so bleibt die erfahrungsmässige Beobachtung, dass der Mensch sich trotz des vermeintlichen Einflusses eines bestimmten Gestirnes dennoch frei entscheiden kann, unerklärbar; eine physische Ursache kann aber nur eine bestimmte Wirkung haben und würde eine freie Wahl, wie wir sie jederzeit konstatieren können, ausschliessen. Ebensowenig wie Notwendigkeit und Freiheit zugleich bestehen können, ist der physische, nur eine starre Wirkung mit Notwendigkeit ausübende Einfluss der Gestirne mit der durch Erfahrung festgestellten Freiheit des Willens vereinbar.[272])

Auch theologische Bedenken sind gegen die Willensfreiheit vorgebracht, indem man die Dissonanz zwischen Gottes Allwissenheit und des Menschen Freiheit nicht aufzulösen vermochte: Was Gott als zukünftig vorausgesehen hat, argumentierte man, kann durch einen Akt des freien Willens ungeschehen bleiben oder in sein Gegenteil verkehrt werden, und Gott würde dann getäuscht oder, sofern es sich um eine Prophezeiung handelt, zum Lügner gemacht werden. Vives löst dieses Dilemma in Anlehnung an augustinische Gedanken[273]) durch den Hinweis, göttliche Voraussicht und menschliche Willensfreiheit schlössen sich nicht gegenseitig aus: Gott greift durch seine Präscienz der freien Entschliessung des Menschen ebensowenig vor als jemand, der unser Leben und Treiben beobachtet.[274])

[272]) Thomas nahm eine siderische Determination der sensitiven Seele und eine dadurch hervorgerufene Beeinflussung des Intellekts an, was ihn jedoch nicht hinderte, trotzdem die Willensfreiheit in dem Anm. 267 dargelegten Sinne aufrecht zu erhalten, cf. Sum. theol. I. 115. 4 turbata per influxum siderum vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa ex necessitate turbatur actio intellectus; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris . . . ponere ergo, coelestia corpora esse causam humanarum actionum, est proprie illorum, qui dicunt, intellectum non differre a sensu. cf. auch die Ausführungen in der Schrift: De iudiciis astrorum ad Reginaldum.

[273]) cf. Augustinus: De libero arbitrio 4. und De civit. Dei VII. 30.

[274]) Auch Melanchthon ist der gleichen Ansicht: XIII. 159. Nec praevisio necessitatem adfert . . . etsi igitur praevidet Deus Saulis scelera, tamen ea non vult. Und XIII. 592 antwortet Melanchthon auf die Frage: Num praevisio divina necessitatem affert eventibus? — Nequaquam affert necessitatem eventibus, qui oriuntur a voluntate humana et non a divina.

Weniger klar und anschaulich sind die Erwägungen, mit denen Vives das Dilemma zwischen göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit zu lösen sucht. — Unter Vorsehung versteht er den das All mit unermesslicher Weisheit regierenden Willen. Dieser göttliche Wille hat nun des Menschen Willensfreiheit gewollt; der Mensch kann sich daher nur in jenem göttlichen Willen frei bethätigen. — Der von Gott verliehenen Gabe der Freiheit wegen etwa an der Wahrheit und Weisheit göttlicher Verordnung zweifeln zu wollen, verbietet — wie Vives ohne nähere Ausführung der Zwischengedanken sagt — die Überlegung, dass Gott in seiner Allwissenheit alles, was je geschehen ist und geschehen wird, als gegenwärtig sieht.[275]) —

Aus dem Willen geht unmittelbar die Bewegung des Körpers hervor, in dem der Funktion des Begehrens ohne weiteres die körperliche Bewegung nach dem begehrten Ziele hin, der Funktion des Widerstrebens entweder der Widerstand des Körpers, das Hindernis zu beseitigen, oder auch der Rückzug und die Flucht folgt.[276])

Vives versucht dann die eingehendere Analyse einzelner Formen der Willensbethätigung: Wir haben z. B. ein Ziel als erstrebenswert erkannt und machen den Versuch, es zu errreichen; er gelingt uns aber nicht und der Wille ermattet nach kurzer Zeit. Wie ist diese Beobachtung zu erklären? Vives antwortet: Zu jenem ersten ursprünglichen Strebeakt des Willens tritt im Verlauf ein zweiter Akt des Widerstrebens: jener bejaht das Ziel, dieser

[275]) Was Vives hiermit sagen will, tritt nicht klar heraus; seine Absicht ist es wahrscheinlich, die Existenz des Bösen zu rechtfertigen, eine Art Theodicee zu geben; er hätte vielleicht deutlicher gesagt: es giebt Menschen, die das durch die Willensfreiheit in die Welt gekommene Böse an der Weisheit Gottes zweifeln lässt; aber sie bedenken nicht, dass Gott in seiner Allwissenheit alles mit einem Blicke überschaut und deshalb auch das scheinbar Böse zum Guten wenden kann. Auf den eigentlichen Nerv jenes Bedenkens, wie sich das durch die von einem allwissenden Gott verliehene Willensfreiheit in die Welt gekommene Böse mit der Heiligkeit Gottes vereinigen lasse, geht er nicht ein. – Der Gedanke, dass Gott alles gegenwärtig sieht, findet sich schon bei Gregor von Nyssa, cf. Stigler a. a. O. S. 116.

[276]) Vives thut hiermit einen Schritt zur Vereinfachung der mittelalterlichen Potenzenpsychologie, deren Schema er in den grossen Zügen übernommen hat. Im Mittelalter sah man sich zur Erklärung der Körperbewegung zur Annahme einer besonderen potentia locomotiva veranlasst, nach dem Muster des aristotelischen κινητικὸν κατὰ τόπον, cf. De an. II. 3. 414a 31. Auch Melanchthon nimmt noch eine besondere potentia locomotiva XIII. 136 an. — Vives reduziert diese Potenz auf den Willen, als die sich in der pot. loc. manifestierende Kraft.

dagegen verneint die Mittel, die zur Erreichung des Zieles angewandt werden müssen, dem Willen aber als zu schwierig gelten.

Mit Vorliebe richtet sich der Wille gerade auf das Verbotene. Hier glaubt Vives eine Erklärung darin zu finden, dass das Verbot den Verdacht erregt, als sei das Verbotene etwas Erstrebenswertes, und nun den Willen mit verdoppelter Macht anreizt. Gleichwie der über freies Gelände wehende Wind schwach und lässig ist, sofort aber an Heftigkeit zunimmt, wenn er von Felsen eingeengt wird, so ist auch der Wille, dem alles erlaubt ist, schwach und kraftlos, er erstarkt aber und nimmt an Kraft zu, sobald er durch Verbote eingeengt wird. —

Nicht in jeder Beziehung steht unser Körper unter der Herrschaft des Willens: Herzthätigkeit, Verdauung, Gesundheit etc. entziehen sich seiner Machtsphäre. Andere Funktionen, wie die sinnliche Wahrnehmung, unterstehen seinem Einfluss nur insofern, als die einzelne Bethätigung z. B. des Sinnes bisweilen vom Willen abhängig ist, dagegen nicht die Funktion des Sinnes überhaupt.

Die Erörterung über den Willen schliesst Vives mit dem Hinweis, dass allein vom Willen als dem Herrscher über jede menschliche Handlungsweise die Möglichkeit einer sittlichen Bethätigung abhängig ist.[277])

§ 26. Von der menschlichen Seele.

Hatte Vives im ersten Buche, genötigt durch das scholastische Einteilungsschema, eine Bestimmung der animalischen Seele gegeben, so versucht er jetzt, den Begriff der rationalen, menschlichen Seele in seiner Einzigartigkeit näher zu präcisieren. Auch im ersten Buche ging der Frage nach dem Wesen der animalischen Seele die Erörterung über ihre Funktionen voraus in der richtigen Erwägung, dass auf das Wesen der Seele nur von ihren Funktionen aus zu schliessen sei. Aber wie dort bei der Bestimmung des Seelenbegriffs Vives nicht eigentlich, wie es ursprünglich in seiner Absicht lag, von den Äusserungsformen der Seele ausging, sondern nach der Methode der bisherigen Seelenforschung metaphysische Spekulationen zu Hilfe nahm, so sehen wir uns auch hier wieder enttäuscht. Nicht die bisher dargelegten Funktionen der rationalen Seele bieten

[277]) Die Möglichkeit sittlicher Bethätigung, die Vives hier als Realgrund der Willensfreiheit fasst, ist für Aristoteles der hauptsächlichste Erkenntnisgrund für die Thatsache der Willensfreiheit, cf. Eth. III. 7. 1113b 3—1114b 25 und Zeller a. a. O. II. 589.

in erster Linie den Anhalt für die Ergründung des Wesens der Seele, sondern eine theologisch-dogmatische Anschauung von der Bestimmung der menschlichen Seele gewährt den Stützpunkt, von dem aus Vives zum Seelenbegriff vorzudringen hofft.

Gott, heisst es, hat die menschliche Seele darauf angelegt, einst mit ihm in enger Gemeinschaft teilzuhaben an der ewigen Glückseligkeit. Aus diesem Axiom werden zwei Forderungen abgeleitet: 1) die Seele muss von so gottverwandter Substanz sein, dass sie fähig ist, auf Grund der Erkenntnis Gottes zur Liebe zu Gott zu gelangen,[278]) 2) sie muss einer so engen Verbindung mit Gott fähig sein, dass die Gewähr einer in alle Ewigkeit fortdauernden Glückseligkeit gegeben ist. Hieraus glaubt Vives folgende Definition der menschlichen Seele ableiten zu können: „die rationale Seele ist eine geistige Substanz, durch die der mit ihr verbundene Körper lebt, angelegt auf die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott und tauglich, mit Gott zu ewiger Glückseligkeit verbunden zu werden.“[279])

[278]) Der Gedanke, dass Erkenntnis Gottes Liebe zu Gott wirkt, bei Augustinus De civit. Dei VIII. 3 XIX. 1; auch Gregor von Nyssa sagt De an. et resurrectione: ἡ γνῶσις ἀγάπη γίνεται.

[279]) Im Original lautet die Definition: mentem humanam spiritum esse, per quam corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei propter amorem, atque hinc coniunctioni cum eo ad beatitudinem aeternam Es knüpfen sich an diese Definition mehrere Schwierigkeiten; zunächst kann man gleich in der Übersetzung des Wortes „spiritus“ in Zweifel geraten. Der Ausdruck kommt in dieser Verbindung hier ganz ex abrupto vor, ohne dass in den voraufgehenden Auseinandersetzungen von der Seele als „spiritus“ die Rede gewesen wäre. Nehmen wir zur Erklärung die Ausführungen in Anm. 36 über die Natur der spiritus hinzu, so sehen wir deutlich, wie Vives hier von der im ersten Buch gegebenen aristotelisierenden Bestimmung der Seele als effectio des Leibes ganz abgekommen ist und sich definitiv der, allerdings im ersten Buch schon angebahnten, platonisch-patristischen Vorstellung von der Seele als einer Art immaterieller Substanz zuwendet. Dass er gerade den Ausdruck spiritus wählt, erklärt sich vielleicht aus einer Anlehnung an Galenus, der es nicht für ausgeschlossen hielt, dass die Seele das πνεῦμα ψυχικόν sei. (cf. IV. 501. ἐπωμεν δὲ πρότερον, πῶς καλοῦμέν τι ψυχικὸν πνεῦμα, ἀγνοεῖν ὁμολογοῦντες οὐσίαν ψυχῆς· ἐπεὶ τοίνυν αἱ κατὰ τὸν ἐγκέφαλον κοιλίαι τοῦ πνεύματος, ἐπειδὰν τρωθῇ, εὐθὺς ἀκινήτους τε καὶ ἀναισθητοῦντας ἡμᾶς ἐργάζονται, χρὴ τοῦτο τὸ πνεῦμα πάντως ἤτοι τὴν οὐσίαν αὐτὴν εἶναι τῆς ψυχῆς ἢ τὸ πρῶτόν γε αὐτῆς ὄργανον). — Eine andere Schwierigkeit bietet die Übertragung des „aptus cognitioni Dei propter amorem“. Hiernach scheint es, als ob die Liebe das Primäre wäre, aus dem die Erkenntnis erst hervorginge. Ich meinte jedoch trotzdem obige Übersetzung geben zu müssen, da kurz vorher von der Seelensubstanz gesagt war, sie müsse sein: capax utique divinitatis, ut cognitio pariat amorem. Meine Übersetzung habe ich auch bei Namèche a. a. O. S. 45 bestätigt gefunden.

Wie unsere Seele vom Höchsten zum Niedrigsten herabsteigt, nämlich zur Materie des Körpers,[280]) so kehrt sie auch wieder, getrieben von der durch die Erkenntnis bewirkten Liebe, zu Gott, ihrem Schöpfer, zurück; als Staffeln, auf denen der Aufstieg der Seele erfolgen soll, bezeichnet Vives diese Reihenfolge: von der Materie zu den Sinnen, dann zur Imagination und Phantasie, weiter zum Verstande, dann zur contemplatio und schliesslich zur Liebe. —

Die menschliche Seele bildet eine Einheit; das erhellt besonders auch daraus, dass alle Funktionen ihre Thätigkeit einzustellen scheinen, sobald eine von ihnen besonders stark in Anspruch genommen wird. Ihrer Natur gemäss ist sie stets in Thätigkeit, sie kann nie ruhen. Nur ungewöhnliche Mittel, wie z. B. der übermässige Genuss von Spirituosen, giftige Gase etc. können sie in ihrer Thätigkeit beschränken. Ist das Hindernis beseitigt, so tritt die alte Regsamkeit wieder hervor. Man kann daher z. B. niemals ganz ohne Gedanken sein wollen. Auch hier ist Sein oder Nichtsein die einzige Alternative: entweder wird das Leben gänzlich ausgelöscht oder statt des einen künstlich zurückgedrängten Gedankens ergiesst sich als Reaktion eine Flut von Gedanken und Phantasiegebilden, die dann völligen Wahnsinn zur Folge hat.[281])

§ 27. Über den Schlaf.

Der Schlaf ist ein Ausruhen, jedoch nicht der gesamten Seele, sondern nur der äusseren Sinne;[282]) alle Lebewesen bedürfen[283]) seiner; und da sie seiner nicht enbehren können, so hat die Natur die Einrichtung des Schlafes getroffen. — Physiologisch denkt sich Vives den Schlaf durch ein Ausdampfen der Nahrungsstoffe[284]) be-

[280]) Vives neigt auch insofern zu platonischen Ansichten, als er zwar nicht verbis expressis, aber doch implicite eine Präexistenz der Seele annimmt, die von Gott kommt, zur Materie herabsteigt und wieder zu Gott geht.

[281]) Vives hat für diese feine Beobachtung die Bestätigung Schopenhauers cf. Welt als Wille u. Vorstellung II. 3 c. 32: Werden dem Intellekt gewisse Vorfälle oder Umstände völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des notwendigen Zusammenhangs wegen, die dadurch entstandene Lücke beliebig ausgefüllt, — so ist der Wahnsinn da.

[282]) cf. Aristoteles De somno 1. 454 b 25: τῆς αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν τὸν ὕπνον εἶναί φαμεν.

[283]) cf. Arist. De somno 1. 454 b 7 ἀνάγκη πᾶν τὸ ἐγρηγορὸς ἐνδέχεσθαι καθεύδειν· ἀδύνατον γὰρ ἀεὶ ἐνεργεῖν.

[284]) cf. Aristoteles De somno et vig. 3. 456 b 17–19; 24–28; 32–34. Ferner auch 457 b 20–23.

dingt, das ein Verdicken der Nervenspiritus und im Zusammenhange damit eine Suspension der Sinnesfunktionen zur Folge hat. Von den Nerven steigt dann der durch den Ernährungsprozess erzeugte Dampf bis zum Gehirn empor, wo er sich in Verbindung mit der kalten und feuchten Gehirnmaterie zu einer Dunstwolke verdichtet,[285]) die sich vom Gehirn aus durch den ganzen Körper verteilt.[286]) Am intensivsten dringt der Schlaf in den die meiste Feuchtigkeit enthaltenden vorderen Teil des Kopfes, womit es nach Vives' Ansicht auch zusammenhängt, dass der Mensch und fast alle Tiere beim Schlafen die Augen schliessen. Die physiologischen Vorgänge, die das Einschlafen bedingen, verlaufen etwa in folgender Weise: Die durch die rege Thätigkeit während des Wachens ausgedehnten und verflüchtigten Spiritus bedürfen einer Auffrischung und ziehen sich zu diesem Zwecke aus den Extremitäten nach der Mitte des Körpers zurück, wo sie gefrieren, sich verdichten und zu erneuter Thätigkeit restaurieren; im Zusammenhang hiermit konzentriert sich die Körperwärme nach der Mitte des Körpers,[287]) was auch darin zur Erscheinung kommt, dass Schlafende in den Extremitäten leichter frieren als Wachende.[288]) Ruhe, Einsamkeit und Stille sind insofern dem Schlafe günstig, als sie eine das Verflüchtigen der Spiritus befördernde Thätigkeit der gelben Galle verhüten. Wie die infolge von Wärmemangel herbeigeführte körperliche Ermüdung, so sind auch alle heftigen Gemütsbewegungen, die eine Ermattung des Körpers zur Folge haben, schlafbefördernde Faktoren. Ist dagegen der Körper, wie z. B. bei Fieberkranken, ausgetrocknet und heiss,

[285]) cf. Arist. De somno et vig. 3. 457 b 29 — 458 a 3.

[286]) cf. auch Thomas. Com. de somn. et vig. 5. Sicut enim principium, quod est fervor maris, per incorporationem caloris ascendentis usque ad medium interstitium aeris congelatur et descendit, ita etiam circa evaporationes nutrimenti, quibus calor incorporatur, necesse est ascendere ad superiorem partem animalis, scilicet cerebrum; et dum ibi fuerint, inspissantur in nubem propter frigiditatem cerebri, et consequenter nubes propter suam gravitatem per venas, in quibus defertur calor naturalis et etiam spiritus ad sensus exteriores ministrantes sensum et motum animalis et ita obturant venas et repellunt calorem naturalem et spiritus ad interius corporis; et ita vacat officium sensus et fit somnus.

[287]) Vives' Theorie ist hier nicht ohne Widerspruch: einmal heisst es, die spiritus, die sich nach der Mitte des Körpers zurückgezogen haben, gefrieren dort (refrigerantur). und dann wieder soll sich die Körperwärme nach der Mitte des Körpers konzentrieren. Um den Widerspruch zu lösen, werden wir das „Gefrieren" als bildlich für „verdichten" gebraucht auffassen müssen.

[288]) cf. Thomas Com. de somn. et vig. 6. Minuitur calor naturalis et fugatur a partibus exterioribus.

so tritt der Schlaf nur schwer ein. Im Gegensatz hierzu neigen solche Menschen, deren Körper überreich an Feuchtigkeit ist, ohne deshalb der zur Verdunstung dieser Feuchtigkeit nötigen Wärme zu entbehren, besonders zum Schlafe, wie z. B. Kinder[289]) und solche Personen, bei denen ein Überfluss an gelber Galle, dem Prinzipe der Wärme, die Verdunstung sehr befördert. Ebenso wirken regnerisches Wetter und feuchte Gegenden[290]) disponierend für den Schlaf.

Das Erwachen aus dem Schlafe erfolgt auf normale Weise, wenn sich die Dunstwolke im Gehirn ohne besonderen Anlass zerteilt,[291]) so dass die Nerven ungehindert wieder ihre Funktion übernehmen können. Andererseits können aber auch Eindrücke von aussen, wie Geräusche, Bewegungen, Schläge oder psychische Erregungen, wie Zorn, Liebe, Begehrlichkeit, überhaupt alle sogenannten „warmen" Affekte durch künstliche Zerstreuung der Dunstwolke im Gehirn ein vorzeitiges Erwachen herbeiführen.

Die den Schlaf hervorrufenden Ausdünstungen des Magens zum Gehirn finden in weniger intensiver Weise auch während des Wachens statt; das Mass der Intensität, das zur Herbeiführung des Schlafes erforderlich ist, hängt dabei von der Körperkonstitution ab und ist daher individuell verschieden. Bis zu einem gewissen Grade kann auch der Wille den einschläfernden Faktoren Widerstand entgegensetzen.

§ 28. Über den Traum.

Da der Schlaf nur ein Ausruhen der äusseren Sinne ist, so können sich die „facultates interiores" sehr wohl während des Schlafes bethätigen. Diese Bethätigung nennt man Traum. Objekt des Traumes ist alles dasjenige, was im Zustande des Wachens von den Sinnen perzipiert[292]) wurde und nun der Seele während des

[289]) Die Vermutung, dass auch Greise, deren Körper ebenfalls einen Überfluss an Feuchtigkeit aufweist, sehr zum Schlafe neigen müssten, weist Vives mit der Bemerkung zurück, ihnen fehle, im Gegensatz zu den Kindern, jene Wärme, die zum Verdunsten der Feuchtigkeit erforderlich sei.

[290]) Der gleiche Gedanke bei Galen VIII. 162.

[291]) cf. Thomas: De somno et vig. 6: quando completa est digestio, cessat evaporatio, quae causa est somni.

[292]) In ähnlicher Weise ist nach Aristoteles das Traumbild auf ein Nachschwingen der Sinnesempfindung zurückzuführen; es ist (περὶ ἐνυπν. 3. 461 b 21) ein ὑπολειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος. Nach Divin. p. s. cap. 3. 462 a 8 sind die Träume: κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. Z. 16: ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα μέν τι καὶ ἐν ὕπνῳ. Z. 29: τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ἢ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον.

Schlafes von den inneren Sinnen gegenständlich gemacht wird. Allen denjenigen Lebewesen muss man daher die Möglichkeit des Träumens zusprechen, die mit dem inneren Sinn der phantasia begabt sind Beim Menschen ist neben der phantasia auch noch der Verstand im Traume thätig; er erwägt, sucht und findet oft im Traume Lösungen, mit denen er wachend sich vergeblich abgemüht hatte.

Bisweilen entstehen im Traume die wunderlichsten Vorstellungsverbindungen, die sich nur dadurch erklären lassen, dass die phantasia im Schlafe der Kontrolle des Verstandes nicht unterliegt[293]) und die Vorstellungsbilder nun ohne jeden Sinn und Ordnung aus dem Gedächtnisse schöpft.[294]) — Die Traumphantasmen denkt sich Vives in den spiritus des Gehirns entstehen.[295]) Da nun diese Gehirnspiritus ihre Ergänzung vom Herzen aus erhalten, so geschieht es bisweilen, dass die Träume eine gewisse Verwandtschaft mit der Qualität der Dämpfe zeigen, denen die spiritus beim Aufsteigen vom Herzen nach dem Gehirn in der Brust oder im Schlunde begegnen: treffen sie z. B. auf ihrem Wege auf feuchten Schleim, so wird der Traum irgend welche Beziehung zum Wasser haben; treffen sie auf schwarze Galle, so pflegen wir von traurigen Begebenheiten zu träumen; begegnet den aufsteigenden spiritus gelbe Galle, so wird der Inhalt des Traumes Zank und Streit sein.[296]) Diese physiologische Bedingtheit[297]) der Träume geht so weit, dass die Ärzte sich berechtigt glauben, von den Träumen der Kranken einen Schluss auf die Art der Krankheit zu machen.

Im Schlafe ist die Urteilsfähigkeit des sensus communis[298])

[293]) Die Angabe des Grundes, der die Phantasie von der Kontrolle des auch im Traume thätigen Verstandes entbindet, bleibt uns Vives schuldig.

[294]) cf. Thomas; com. de somniis 4: nisi virtus illa (nämlich der Verstand) illa (sc. phantasmata) contradicat, semper iudicat anima, esse sicut appareat.

[295]) cf. Melanchthon XIII. 99/100. cerebrum . . . compositione spirituum format imagines.

[296]) cf. auch Melanchthon XIII. 100. Multae imagines (Traumbilder) imitantur humores . . . ut, qui abundant vitioso phlegmate, somniant se natare.

[297]) Schon Galen hatte diese Bedingtheit konstatiert: cf. XVI. 219 εἰ μὲν οὖν τῆς πυρκαϊᾶς τις ὁρᾷ ὄναρ, οὗτος ὑπὸ τῆς ξανθῆς ὀχλεῖται χολῆς. Ferner 220/21: ὥστε τὰ ἐνύπνια πολλάκις ἐνδείκνυται ἡμῖν τὴν ἔνδειάν τε καὶ πλεονεξίαν καὶ ποιότητα τῶν χυμῶν, und 223: δεῖ οὖν θεάσασθαι ἀκριβῶς τὰ ἐνύπνια καὶ οἷα ὁρᾶται καὶ τί ἐν ὕπνοις ποιεῖται, ἵνα προγνώσῃς καὶ ἰάσῃ καλῶς. Auch VI. 834 f. οὐδὲν ἂν εἴη θαυμαστὸν ὁπότε μὲν ὑπὸ πλήθους χυμῶν ἡ ψυχικὴ δύναμις ἐνοχλεῖται βαρυνομένη, μόγις μὲν κινουμένους ἑαυτοὺς κατ' ὄναρ φαντάζεσθαι καὶ βαστάζοντας ἄχθη τινά . . . . ὁμοιουμένων ἀεί τῶν φαντασμάτων τῆς ψυχῆς ταῖς τοῦ σώματος διαθέσεσιν.

[298]) Über die Inkonsequenzen in der Verwendung des Begriffes sensus communis cf. § 12.

über die Intensität der Sinnesaffektion getrübt: leise Geräusche erscheinen uns im Traume oft als gewaltiges Getöse, und Wärmeempfindung steigert sich im Traume nicht selten zum Gefühl sengender Hitze. Auch die Herzbewegung ist nicht ohne Wirkung auf unsere Träume, so dass wir z. B., wenn das Herz von irgendwelchen Dämpfen ausgedehnt wird, glauben, eine Leiter oder einen Berg zu ersteigen. — Bisweilen träumen wir genau das, was wir am Tage erlebt haben, und zwar in greifbarer Klarheit; Voraussetzung ist in solchem Falle, dass die phantasia, welche die Tageserlebnisse wieder hervorzaubert, gänzlich frei von anderen Eindrücken, die jene Klarheit beeinträchtigen könnten, sei.

Dass einige Menschen verworrene und unklare, andere dagegen klarere und reinere Träume haben, hängt mit der Mischung des Blutes zusammen: ein Traum wird um so reiner sein, je freier das Blut von unreinen Säften ist. Und da dies besonders nach vollendeter Durchkochung des Blutes am frühen Morgen der Fall ist, so hielten die alten Philosophen gerade die Träume morgens kurz vor dem Erwachen für besonders zuverlässig und wahr. Die Reinheit der Träume scheint Vives aber ebensowenig für ihre Wahrheit Garantie zu leisten, als ein trefflich erzähltes Märchen, eben weil es gut erzählt wurde, Anspruch auf Wahrheit machen kann. —

Je intensiver im Schlafe die Dampfentwickelung ist, um so leichter funktioniert die Phantasie und um so schneller folgen sich im Traum die mannigfachsten Bilder; dabei kann es geschehen, dass der Verstand und die Phantasie[299]) gegen eine zu unvermittelte Verbindung der heterogensten Bilder reagieren und ein Erwachen herbeiführen. Bisweilen stellen wir im Traume auch Reflexionen über die Thatsächlichkeit des Traumes an.[300])

Wie nun die Wirklichkeit im Traume wiederkehrt, so erscheint, besonders Kindern und Kranken, oft ein Traum im Moment des Erwachens als Wirklichkeit, so dass z. B. Kinder beim Erwachen vor Furcht schreiend die vermeintlich wirklichen Traumbilder zu

[299]) Wie wenig scharf Vives die einzelnen Begriffe ausgeprägt hat, zeigt sich auch hier wieder, indem er der Phantasie eine Art Urteil zuspricht, das gegen eine absurde Verbindung der Bilder protestiert; bei der Begriffsbestimmung der phantasia in § 12 war von einem Urteilsvermögen der phantasia nicht die Rede gewesen.

[300]) cf. Thomas C. De somniis: Quando anima simul in apprehensione simulacrorum perpendit se domire, tunc non iudicat esse verum, quod apparet, sed dicit esse somnium et simulacrum rei, non vero rem.

fliehen suchen.[301]) Andererseits kann auch der umgekehrte Fall eintreten, dass wir im Halbschlaf infolge der noch nicht klaren Thätigkeit des sensus communis[302]) die Wirklichkeit als Traum ansehen. Wenn wir uns im Traume bisweilen vergeblich bemühen, die Worte eines vermeintlich Redenden zu verstehen oder uns vorschwebende Schrift zu entziffern, so liegt der Grund nach Vives teils in einer fehlerhaften Funktion des Gedächtnisses, teils in einer mangelnden Thätigkeit der Phantasie, die die dargebotenen Gedächtnisbilder zu lässig aufnimmt.

Nicht an alle Träume erinnern wir uns nach dem Erwachen, sei es, dass die spiritus zu spröde oder aber auch zu flüssig zur Aufnahme von Eindrücken waren. Bisweilen ist die Verdichtung und Verwirrung der spiritus eine so starke, dass sie zu Vehikeln seelischer Vorgänge unbrauchbar werden und ein traumloser Schlaf die Folge ist.[303])

Vives wendet sich dann zur Beantwortung der Frage, die von jeher das Interesse aller Menschen in Anspruch genommen hat: Darf man aus den Träumen irgendwelche Schlüsse auf die Zukunft ziehen? — Unter zwiefachem Gesichtspunkt kann man das Verhältnis des Traumes zur Zukunft auffassen: entweder ist der Traum Zeichen oder Ursache des Zukünftigen. Die letztere Möglichkeit wird als undenkbar zurückgewiesen; aber auch Zeichen sind die Träume nur insofern, als sie, wie schon dargelegt, einen Schluss auf die Temperierung der Körpersäfte zulassen. Die Träume sind uns nicht gegeben, dass wir mit ihrer Hilfe den Schleier der Zukunft lüften sollen, sondern sie sind weiter nichts als Regungen der auch im Schlafe nicht rastenden Seele; und wenn einige Träume später wirklich eingetroffen zu sein scheinen, so beruht das lediglich auf Zufall, da es sehr wohl denkbar ist, dass bei der grossen Zahl der Träume einer einmal eine gewisse Beziehung zu einem später eingetretenen Ereignisse zeigt.[304]) Als Ausnahme ist zuzu-

[301]) cf. Thomas Com. de somniis: Et ideo pueri aliquando expergefacti a somno, si tenebrae sunt, videntes eadem simulacra, quae videbant in dormiendo, ita quod dormiendo timebant, timent, quod sit verum, quod apparet.

[302]) cf. Anm. 298.

[303]) cf. Thomas: Sum. theol. I. 84. 8: Quando multus fuerit motus vaporum ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio ita, ut nulla appareant phantasmata, sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum.

[304]) Vives übernimmt diese Gedanken von Aristoteles: Divin. p. s. 1. 463 b 8: τὸ ἐνύπνιον τῷ ἰδόντι οὔτε σημεῖον οὔτ' αἴτιον, ἀλλὰ σύμπτωμα. — Gewisse Beziehungen von Träumen zu Ereignissen, die während des Traumes eingeben, dass in besonders wichtigen Fällen eine Einwirkung göttlicher Wesen auf unsere Träume möglich erscheint,[305]) wie denn auch andererseits der Teufel uns im Traume irrezuleiten sich bemüht. Da wir aber leicht dazu neigen, Träume ganz natürlicher Art als von Gott oder vom Teufel eingegeben anzusehen, so weist Vives darauf hin, dass wir mit Sicherheit erst aus dem Erfolge Schlüsse auf die Herkunft des Traumes machen können.[306])

§ 29. Über den „habitus".

Die Funktionen der Seele scheiden sich insofern in zwei Gruppen, als die einen, zu denen die Sinne gehören, bald nach der Geburt und ohne weiteres zur Disposition stehen, während die anderen, um stets bereit zu sein, der Übung bedürfen. Die Folge der Übung ist die Gewöhnung, die wieder Leichtigkeit und Gewandtheit im Handeln bewirkt. Den Zustand der Gewöhnung bezeichnet man als „habitus"; er ist die durch Übung gewonnene seelische Disposition[307]) für diese oder jene Art der Bethätigung. Sowohl nach der positiven Seite des Handelns wie auch nach der negativen des Leidens und Ertragens kann sich diese Disposition dokumentieren. Bisweilen ist eine seelische Funktion eine natürliche, angeborene, bedarf aber in einer bestimmten Besonderung der Übung. So sind z. B. die Funktionen des Sehens und Schmeckens an sich natürliche; sie bedürfen aber der Übung, wenn es sich z. B. darum handelt, einen widerlichen Anblick oder einen scharfen Geschmack zu ertragen.

Die Gewöhnung bewirkt, physiologisch angesehen, eine An-

treten sind, führt Aristoteles auf die durch die Stille der Nacht ermöglichte Fernwirkung zurück. Ibid. 464 a 12 ff.

[305]) cf. Thomas: Sum. theol. I. 86. 4. Sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonorum fit aliqua comotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura, quae daemones cognoscunt.

[306]) Melanchthon stellt als Kriterium eines von Gott eingegebenen Traumes das unmittelbare Bewusstsein um seine göttliche Herkunft auf. XIII. 101. His somniis (sc. divinis) adduntur testimonia divinitus, ut mentes sciant ea divinitus offerri.

[307]) Eine Erörterung über den habitus giebt Vives auch De prima philos. II (III. 232): habitus est pronitas ad eadem, cui res assuevit, sive sit agere, ut in digitis ad pulsandum, sive pati, ut incendi febre vel iracundia, sive negatio seu privatio potius alterutrius, ut tacere, non ridere, non latrare. — Vives vergleicht auch wohl die so durch Übung gewonnene seelische Dispositon mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs: nec aliud considerandum est esse habitum, quam sigillum in materia impressum. (Ibid.)

fliehen suchen.[301]) Andererseits kann auch der umgekehrte Fall eintreten, dass wir im Halbschlaf infolge der noch nicht klaren Thätigkeit des sensus communis[302]) die Wirklichkeit als Traum ansehen. Wenn wir uns im Traume bisweilen vergeblich bemühen, die Worte eines vermeintlich Redenden zu verstehen oder uns vorschwebende Schrift zu entziffern, so liegt der Grund nach Vives teils in einer fehlerhaften Funktion des Gedächtnisses, teils in einer mangelnden Thätigkeit der Phantasie, die die dargebotenen Gedächtnisbilder zu lässig aufnimmt.

Nicht an alle Träume erinnern wir uns nach dem Erwachen, sei es, dass die spiritus zu spröde oder aber auch zu flüssig zur Aufnahme von Eindrücken waren. Bisweilen ist die Verdichtung und Verwirrung der spiritus eine so starke, dass sie zu Vehikeln seelischer Vorgänge unbrauchbar werden und ein traumloser Schlaf die Folge ist.[303])

Vives wendet sich dann zur Beantwortung der Frage, die von jeher das Interesse aller Menschen in Anspruch genommen hat: Darf man aus den Träumen irgendwelche Schlüsse auf die Zukunft ziehen? — Unter zwiefachem Gesichtspunkt kann man das Verhältnis des Traumes zur Zukunft auffassen: entweder ist der Traum Zeichen oder Ursache des Zukünftigen. Die letztere Möglichkeit wird als undenkbar zurückgewiesen; aber auch Zeichen sind die Träume nur insofern, als sie, wie schon dargelegt, einen Schluss auf die Temperierung der Körpersäfte zulassen. Die Träume sind uns nicht gegeben, dass wir mit ihrer Hilfe den Schleier der Zukunft lüften sollen, sondern sie sind weiter nichts als Regungen der auch im Schlafe nicht rastenden Seele; und wenn einige Träume später wirklich eingetroffen zu sein scheinen, so beruht das lediglich auf Zufall, da es sehr wohl denkbar ist, dass bei der grossen Zahl der Träume einer einmal eine gewisse Beziehung zu einem später eingetretenen Ereignisse zeigt.[304]) Als Ausnahme ist zuzu-

[301]) cf. Thomas Com. de somniis: Et ideo pueri aliquando expergefacti a somno, si tenebrae sunt, videntes eadem simulacra, quae videbant in dormiendo, ita quod dormiendo timebant, timent, quod sit verum, quod apparet.

[302]) cf. Anm. 298.

[303]) cf. Thomas: Sum. theol. I. 84. 8: Quando multus fuerit motus vaporum ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio ita, ut nulla appareant phantasmata, sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum.

[304]) Vives übernimmt diese Gedanken von Aristoteles: Divin. p. s. 1. 463 b 8: τὸ ἐνύπνιον τῷ ἰδόντι οὔτε σημεῖον οὔτ' αἴτιον, ἀλλὰ σύμπτωμα. — Gewisse Beziehungen von Träumen zu Ereignissen, die während des Traumes eingeben, dass in besonders wichtigen Fällen eine Einwirkung göttlicher Wesen auf unsere Träume möglich erscheint,[305]) wie denn auch andererseits der Teufel uns im Traume irrezuleiten sich bemüht. Da wir aber leicht dazu neigen, Träume ganz natürlicher Art als von Gott oder vom Teufel eingegeben anzusehen, so weist Vives darauf hin, dass wir mit Sicherheit erst aus dem Erfolge Schlüsse auf die Herkunft des Traumes machen können.[306])

§ 29. Über den „habitus".

Die Funktionen der Seele scheiden sich insofern in zwei Gruppen, als die einen, zu denen die Sinne gehören, bald nach der Geburt und ohne weiteres zur Disposition stehen, während die anderen, um stets bereit zu sein, der Übung bedürfen. Die Folge der Übung ist die Gewöhnung, die wieder Leichtigkeit und Gewandtheit im Handeln bewirkt. Den Zustand der Gewöhnung bezeichnet man als „habitus"; er ist die durch Übung gewonnene seelische Disposition[307]) für diese oder jene Art der Bethätigung. Sowohl nach der positiven Seite des Handelns wie auch nach der negativen des Leidens und Ertragens kann sich diese Disposition dokumentieren. Bisweilen ist eine seelische Funktion eine natürliche, angeborene, bedarf aber in einer bestimmten Besonderung der Übung. So sind z. B. die Funktionen des Sehens und Schmeckens an sich natürliche; sie bedürfen aber der Übung, wenn es sich z. B. darum handelt, einen widerlichen Anblick oder einen scharfen Geschmack zu ertragen.

Die Gewöhnung bewirkt, physiologisch angesehen, eine An-

treten sind, führt Aristoteles auf die durch die Stille der Nacht ermöglichte Fernwirkung zurück. Ibid. 464 a 12 ff.

[305]) cf. Thomas: Sum. theol. I. 86. 4. Sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonorum fit aliqua comotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura, quae daemones cognoscunt.

[306]) Melanchthon stellt als Kriterium eines von Gott eingegebenen Traumes das unmittelbare Bewusstsein um seine göttliche Herkunft auf. XIII. 101. His somniis (sc. divinis) adduntur testimonia divinitus, ut mentes sciant ea divinitus offerri.

[307]) Eine Erörterung über den habitus giebt Vives auch De prima philos. II (III. 232): habitus est pronitas ad eadem, cui res assuevit, sive sit agere, ut in digitis ad pulsandum, sive pati, ut incendi febre vel iracundia, sive negatio seu privatio potius alterutrius, ut tacere, non ridere, non latrare. — Vives vergleicht auch wohl die so durch Übung gewonnene seelische Dispositon mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs: nec aliud considerandum est esse habitum, quam sigillum in materia impressum. (Ibid.)

passung der Spiritus, die sie geeigneter für die Art geistiger Bethätigung macht, in der man sich besonders geübt hat; wie aber ein Allzusehr stets von nachteiligen Wirkungen ist, so hat auch übertriebene Übung eine Depravation der Spiritus im Gefolge. Macht uns die Gewöhnung mit dem, wozu wir an und für sich schon neigen, vertraut, so lässt sie uns auch langwierige Krankheit und heftige Schmerzen leichter ertragen.[308])

Für die Bildung unseres Geistes ist die Gewöhnung ein Faktor von wesentlicher Bedeutung; sie überhebt uns der Mühe, in jedem analogen Falle stets wieder von neuem anfangen zu müssen, und giebt uns allein die Möglichkeit, allmählich zur Lösung der höchsten Aufgaben tüchtig zu werden; ohne sie würden wir aus den Anfangsstadien gar nicht herauskommen.

Der mit der Zeit durch Übung erworbene Zustand der Gewöhnung ist nicht unser dauerndes, unverlierbares Besitztum; er kann uns auch wieder durch Entwöhnung oder durch Gift, Krankheit oder Körperverletzung verloren gehen, wie es z. B. schon geschehen ist, dass Menschen infolge eines Steinwurfs oder Stockschlages die Kenntnis der Buchstaben eingebüsst haben. Jedoch scheint in solchen Fällen nach Vives Ansicht nur das Instrument der Seele gelitten zu haben, ohne dass die Seele selbst jener habituellen Disposition verlustig gegangen wäre, da mit der Heilung des Körpers in der Regel auch die früher gehabte Fertigkeit wiederkehrt.

§. 30. Über das Greisenalter.

Die schon früher (Anm. 280) bei Vives konstatierte platonische Vorstellung von der Präexistenz der Seele tritt deutlich heraus, wenn uns jetzt gesagt wird, die Natur passe der später in den Körper eintretenden Seele die Materie vorher durch Bildung der Glieder an; die weitere Anpassung des Körpers übernehme dann später die Seele selbst und führe sie allmählich zu möglichster Vollendung. Ist der Kulminationspunkt der Anpassung erreicht, so geht es langsam wieder rückwärts, bis die Glieder schliesslich

[308]) Vives hat diesen Satz aus seiner eigensten Erfahrung geschöpft. Das Podagra bereitete ihm in den letzten Jahren seines Lebens viel Schmerzen, die ihm aber die Gewohnheit linderte. 1534 schreibt er an Erasmus, er habe viel unter körperlichen Schmerzen zu leiden; sie seien ihm aber durch die lange Gewohnheit so vertraut geworden, dass er sie fast kaum noch empfinde. cf. Epistolae p. 100.

untauglich werden und der Tod eintritt. — Die erste Anpassung erfolgt im Mutterleibe, im Kindesalter vollzieht sich dann die richtige Mischung der Spiritus und Säfte, bis die Accomodation des Körpers an die Seele im Mannesalter ihren Höhepunkt erreicht; im Greisenalter wird das so viel benutzte Instrument des Körpers untauglich, und der Tod tritt ein.

Das eigentliche Lebensprinzip ist die Wärme;[309]) diese nimmt mit dem Aufzehren des in der Jugend vorhandenen Feuchtigkeitsüberschusses zu und erreicht ihre grösste Intensität im Mannesalter; mit dem Austrocknen der Lebenssäfte im Greisenalter erlahmt auch die Kraft der Wärme, die nun nicht mehr imstande ist, die überschüssigen, schädlichen Flüssigkeiten, wie sie sich dann in Katarrhen, Triefäugigkeit etc. einen Ausweg suchen, durchzukochen.[310])

Die Begleiterscheinungen des Greisenalters sind Kahlköpfigkeit, graue Haare und Runzeln. Erstere ist eine Folge der Trockenheit, die die Haare, wie die Pflanze im Sande, verdorren lässt. Die entgegengesetzte Ursache ruft die Graufärbung der Haare hervor: sie ist eine Folge überschüssiger Feuchtigkeit. Wollte man aber hieraus den Schluss ziehen, auch Kinder müssten dann graue Haare haben, so ist diese Folgerung mit dem Bemerken zurückzuweisen, dass graue Haare nur aus kalter Feuchtigkeit entstehen, in der Körpermischung des Kindes der Überschuss aber von warmer Feuchtigkeit gebildet wird. — Für das untrüglichste Zeichen des Greisenalters hält Vives die Runzeln, die er auf ein Austrocknen der heilsamen Feuchtigkeit zurückführt, wodurch ein Zusammenziehen der Haut bewirkt werde. Hierzu neigen, da schwarze Galle das verdickende, trocknende Element ist,[311]) besonders die schwarzgalligen Menschen; ebenso aber auch diejenigen, die unter der Herrschaft der gelben Galle stehen, da nach Vives' Ansicht diese im Laufe der Jahre in die schwarze Galle übergeht. Aber auch Krankheiten und Gemütsbewegungen, die die Einwirkung der schwarzen Galle begünstigen, bewirken ebenso wie der lange Aufenthalt an dunklen Orten oder angestrengtes Arbeiten[312]) ein Eintrocknen der Haut.

[309]) Auch Aristoteles vertritt diese Ansicht. cf. περὶ μακροβ. 5. 466b 21 ἡ θερμὴ ὑγρότης αἰτία .. τῆς ζωῆς. Je mehr Wärme, desto höher entwickelt das betreffende Lebewesen. cf. Anm. 236.

[310]) cf. Aristoteles περὶ μακροβ. 5. 466a 30 ὥστε δεῖ μὴ μόνον πλῆθος εἶναι ὑγροῦ, ἀλλὰ τοῦτο καὶ θερμόν.

[311]) cf. Lib. II. 6 (S. 366) . . . bilis fusca nempe densa materia . . .

[312]) Auch Aristoteles sagt περὶ μακροβ. 5. 466b 13 διὰ τὸν πόνον γηράσκει μᾶλλον· ξηραίνει γὰρ ὁ πόνος, τὸ δὲ γῆρας ξηρόν ἐστιν.

§ 31. Über die Lebenslänge.

Leben definiert Vives als „Erhaltung der Instrumente, deren die Seele während ihres Aufenthalts im Körper bedarf". Die Tauglichkeit dieser Instrumente hängt, wie wir schon früher (§ 14) sahen, von dem richtigen Verhältnis von Wärme und Feuchtigkeit ab.[313])

Zur möglichst langen Erhaltung dieser richtigen Temperierung kann der Einsichtige viel durch richtige Wahl der Nahrungsmittel, des Aufenthaltsortes und durch die ganze Art der Lebensweise beitragen. Wer vorwiegend heisse Speisen geniesst, trägt dadurch ebenso zum vorzeitigen Austrocknen der Lebenssäfte bei, als jemand, der seinen Wohnsitz dauernd in heissen Gegenden wählt, ohne dass seine körperliche Veranlagung durch ein natürliches Übermass von Feuchtigkeit den Einfluss der Wärme paralysieren könnte. Andererseits leistet auch der Aufenthalt in zu feuchtem Klima einer vorzeitigen Abkürzung des Lebens Vorschub, da der so hervorgerufene Überschuss an Flüssigkeiten im Körper den Widerstand gegen Krankheiten herabmindert.[314])

Am günstigsten für die Erzielung einer möglichst langen Lebensdauer ist daher der Aufenthalt an Orten von gemässigtem Klima und reiner Luft; denn eine frische, gesunde Atmosphäre reinigt den Körper nnd bewahrt ihn vor dem Vertrocknen. Auch eine mässige Körperübung vermehrt durch Anregung der Wärme die Kraft, stählt die Nerven und verlängert so das Leben. Die Männer, als die Träger einer grösseren Wärmemenge, hält Vives mit Aristoteles für langlebiger als die an Feuchtigkeit reicheren Frauen.[315])

Das Ergebnis der Erörterung wäre also: Nicht der, welcher einen gesünderen, stärkeren Körper als seine Mitmenschen hat, lebt deshalb länger, ebensowenig wie der viel von Krankheiten Heimgesuchte deshalb früher stirbt, sondern allein massgebend für die Länge des Lebens ist die Erzielung und Bewahrung des richtigen Verhältnisses von Wärme und Feuchtigkeit im Körper.[316])

---

[313]) cf. Arist. περὶ μακροβ. 5. 466a 18f.

[314]) Aristoteles meint den in heissen Gegenden lebenden Völkern ein längeres Leben zusprechen zu können, als den im Norden lebenden. cf. περὶ μακροβ. 1. 465a 9 τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς θερμοῖς τῶν ἐθνῶν μακροβιώτερα, τὰ δ' ἐν τοῖς ψυχροῖς βραχυβιώτερα.

[315]) cf. Arist. περὶ μακροβ. 5. 466b 14 φύσει δὲ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν τὰ ἄρρενα τῶν θηλειῶν μακροβιώτερα· αἴτιον δ'ὅτι θερμότερον ζῷον τὸ ἄρρεν ἐστὶ τοῦ θήλεος.

[316]) cf. Arist. περὶ μακροβ. 5. 466a 30 ὥστε δεῖ μὴ μόνον πλῆθος εἶναι ὑγροῦ· ἀλλὰ τοῦτο καὶ θερμόν.

§ 32. Über den Tod.

Sind die Instrumente, mittelst derer die Seele den Körper regiert, untauglich geworden, so stockt das Leben, und es tritt der Tod ein. Der Tod ist daher als ein „Defekt der Instrumente, deren die Seele zur Verlängerung des Lebens bedarf", zu bezeichnen. Das im Tode eintretende Scheiden der Seele aus dem Körper ist nicht auf einen Mangel an Übereinstimmung mit dem Körper zurückzuführen, da in dem Verhältnis der Seele zum Körper ebensowenig von einer Übereinstimmung die Rede sein kann wie zwischen einem Schreiber und seiner Feder.[317]) Der Tod tritt auf natürlichem Wege ein, wenn der feuchte Lebenssaft, der Träger der Wärme,[318]) vertrocknet und damit zugleich die Lebenswärme, wie die Flamme, der man das Brennmaterial entzieht, erlischt.[319]) Ein gewaltsamer Tod erklärt sich aus einem plötzlichen Entziehen der Feuchtigkeit oder einem durch Gift, unmässiges Essen und Trinken etc. gewaltsam herbeigeführten Unterdrücken und Auslöschen der Lebenswärme.[320])

Von der richtigen Mischung der vier primären Qualitäten hängt das Leben ab;[321]) ist eine dieser Qualitäten nicht vorhanden, so stockt sogleich der Lebensprozess. Als besonders wichtige Qualitäten kommen das Warme und Feuchte in Betracht; ihr Substrat ist das Blut.[322])

Vives ergeht sich dann in Wiederholungen dessen, was er

---

[317]) Wie fern Vives der aristotelischen Auffassung der Seele als Entelechie des Körpers steht, erhellt auch deutlich wieder aus diesem Vergleich; er geht vielmehr wieder auf die dynamische Erklärung Platos zurück, dessen Darstellung des Verhältnisses der Seele zum Leibe als Schiffer, der sein Schiff lenkt, keinen wesentlichen Unterschied zu Vives' Vergleich vom Schreiber, der die Feder führt, zeigt.

[318]) cf. auch die in § 2 niedergelegte Theorie.

[319]) cf. Aristoteles, De vita 4. 469b 18—20. Ibid. 5. 469b 27—31. Ferner: De respir. 18. 479b 4f. und ibid. c. 17. 479a 7—10.

[320]) cf. Aristot. De vita 5. 469b. 22f. καλοῦμεν δὲ τὴν μὲν ὑφ' αὑτοῦ μάρανσιν, τὴν δ'ὑπὸ τῶν ἐναντίων σβέσιν τὴν μὲν γήρᾳ, τὴν δὲ βιαίον und ferner die auf ein Erlöschen der Lebenswärme zurückgeführte Erklärung des Hungertodes, De vita 5. 469b 24—26.

[321]) cf. auch Galen IV. 779. — Über die primären Qualitäten siehe Vives: De prima philosoph. II (III. S. 220).

[322]) cf. Aristoteles: περὶ μακροβιότητος 5. 466a 18 δεῖ γὰρ λαβεῖν ὅτι τὸ ζῷόν ἐστι φύσει ὑγρὸν καὶ θερμόν und Z. 21: ἡ θερμὴ ὑγρότης αἰτία . . . τῆς ζωῆς. Das Blut ist nach Galen Träger dieser beiden Qualitäten, cf. VII. 21 ὑγρὸν δὲ καὶ θερμὸν τὸ αἷμα.

schon im letzten Kapitel des ersten Buches (cf. § 14) über die für das Leben wesentliche Bedeutung des Herzens gesagt hatte.

Da die Menschenseele — wie Vives im folgenden Kapitel zu beweisen sucht — im Gegensatz zur Tierseele ihre Existenz im Tode nicht verliert, so kann man den Tod des Menschen auch als „Trennung der Seele vom Körper" definieren.[323])

§. 33. Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Die Beantwortung der Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist von jeher Gegenstand der philosophischen Forschung gewesen; ihre Lösung begegnet aber mannigfachen Schwierigkeiten, die teils in der menschlichen Unwissenheit, die alles nur mit den körperlichen Sinnen begreifen will, teils auch in der Sündhaftigkeit der Menschen, die sich aus Furcht vor einem jenseitigen Richter jedem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mit Absicht verschliessen, begründet sind.

Stellen wir uns auf den Standpunkt derer, welche die Wirklichkeit in ihrer Totalität für den Sinnen zugänglich halten, so müssen wir, sagt Vives, konsequenterweise allen Lebewesen eine Seele, deren Existenz ja nicht einem der fünf Sinne vordemonstriert werden kann, absprechen; das einzige, was wir behaupten können, ist dann nur die Existenz dieser sichtbaren, greifbaren Materie. Das ist jedoch eine Konsequenz, die durch den Widerstand, den sie von jedem gesunden Verstande erfährt, als unhaltbar erwiesen wird; der Verstand ergänzt den Mangel der Sinne: wie vom aufsteigenden Rauch auf das noch unsichtbare Feuer, so schliesst er von der Bethätigung des Lebewesens auf seine Seele.

Die Anwendung dieses Schlussverfahrens lässt aufs beste den Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele heraustreten. Wie ganz anders bethätigt sich der Mensch als das Tier! Aus allen seinen Werken leuchtet die Kraft eines sich über die Materie erhebenden Geistes; und wenn auch körperlich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier nicht zu verkennen ist, so liegt doch in geistiger Hinsicht eine unüberbrückbare Kluft zwischen beiden: gerade der Faktor, der dem Menschen die Unsterblichkeit garantiert, die Vernunft, geht dem Tiere gänzlich ab. —

[323]) Gregor von Nyssa giebt eine inhaltlich gleiche Definition: Orat. catech. c. 8. . . τὸ τῆς αἰσθητικῆς χωρισθῆναι ζωῆς προσαγορευόμενον θάνατον . . . . .

Viele Menschen meinen nun ein besonders starkes Argument gegen die Unsterblichkeit der Seele aufzubringen, wenn sie darauf hinweisen, dass bisher niemand aus dem Jenseits zurückgekehrt sei und uns über die dortigen Verhältnisse vergewissert habe. Ihnen antwortet Vives: Wenn aus einem bisher unentdeckten Lande, z. B. dem vor kurzem entdeckten neuen Erdteil, kein Mensch zu uns kam, ist man deshalb berechtigt, die Existenz dieses Landes zu leugnen? Ganz abgesehen davon, dass Fälle verbürgt sind, in denen Verstorbene mit Lebenden gesprochen haben und Seelen nach dem Tode in ihre Leiber zurückgekehrt sind.[324]) Indes stehen diese Fälle immer nur vereinzelt da, weil unser sündiger Körper nicht reif ist für die Gemeinschaft mit der übersinnlichen Welt. Dazu kommt, dass die abgeschiedenen Seelen entweder in höchster Glückseligkeit leben und ihnen daher irdische Angelegenheiten zu kleinlich erscheinen,[325]) als dass sie der Aufmerksamkeit wert seien, oder aber in ewigem Gefängnisse gehalten und so am Verkehr mit den Lebenden gehindert werden.

Schon des öfteren hatte Vives mit Nachdruck die Bedeutung des Prinzips betont, dass man das Wesen der Seele nicht ohne weiteres an sich erkennen könne, sondern vielmehr von den Äusserungsformen der Seele ausgehen müsse, wenn man eine gegründete Behauptung über ihr Wesen aufstellen wolle. Freilich, so klar er diesen Grundsatz psychologischer Forschung formulierte, so unvollkommen und wenig konsequent hatte er ihn bisher verwendet (cf. § 14 und 26). Erst jetzt sehen wir ihn einen erfolgreicheren Anlauf nehmen, indem er an den einzelnen seelischen Funktionen des Erkennens und Wollens die Unsterblichkeit der

[324]) Melanchthon sagt hierüber XIII. 175: Vidi ipse quaedam (scil. spectra) et novi multos homines dignos fide, qui affirmabant, se non tantum vidisse spectra, sed etiam diu cum eis collocutos esse.

[325]) Wir ertappen Vives hier wieder auf einer Inkonsequenz; indem er die Seelen der Abgeschiedenen die irdischen Geschehnisse als zu belanglos für ihr näheres Interesse beurteilen lässt, spricht er den Verstorbenen Gedächtnis zu. Dazu geben ihm aber seine Erörterungen über das Gedächtnis kein Recht. Dort erschien das Gedächtnis als eng an den Körper gebunden, so dass z. B. die Verletzung gewisser Gehirnpartien auch das Schwinden der dort lokalisierten Erinnerung zur Folge hat (cf. § 17). Wie erklärt sich aber hiernach eine gedächtnismässige Begabung der Verstorbenen, deren auch nach Vives' Anschauung körperloses Dasein eine derartige physiologische Unterlage des Gedächtnisses ausschliesst?

rationalen Seele in einer Art induktiven Verfahrens[326]) nachzuweisen sucht.

Erkennen, sagt Vives, kann nur stattfinden, wenn zwischen der Fähigkeit des Erkennens und dem Erkenntnisobjekt eine Beziehung, eine Art Proportion besteht. Ein Bild giebt die nähere Erläuterung: Unsere Erkenntnisfunktion wirkt wie ein Spiegel, der das ihm dargebotene Bild in sich aufnimmt; dabei zieht die Beschaffenheit dieses Spiegels der Möglichkeit des Wiederspiegelns eine bestimmte Grenze: Ein aus sinnlichem Material bestehender Spiegel ist seiner Natur nach nicht imstande, Objekte geistiger Natur aufzunehmen, ebensowenig wie er ein Objekt zu fassen vermag, das seiner Grössenverhältnisse wegen zu ihm in keiner Proportion steht; ein kleiner Spiegel vermag nicht einen in unmittelbarer Nähe befindlichen grossen Berg aufzunehmen. — Machen wir die Anwendung, so erklärt es sich, dass z. B. unsere äusseren Sinne, die materieller, ausgedehnter Natur sind, nie ein quantitätsloses oder seiner Grösse nach zu ihnen in keinem Verhältnis stehendes Objekt perzipieren können; auch unsere inneren Sinne (§ 12) sind — einen näheren Grund erfahren wir von Vives nicht — zur Perzeption rein geistiger Objekte ungeeignet. Allein unser Intellekt ist imstande, mit überirdischen Begriffen, wie Gott und Unsterblichkeit, zu operieren, und erweist dadurch sein eigenes, unsterbliches Wesen; denn wäre er sterblich, so könnte er, nach Analogie des Spiegels, den Begriff der Unsterblichkeit nicht fassen.[327])

Die gleiche Erwägung zwingt uns, der Tierseele die Unsterblichkeit abzusprechen; denn da sie (nach früheren Darlegungen) nicht über die äusseren und inneren Sinne hinaus begabt ist, so ist sie in ihrer Erkenntnis nur auf diese irdische Natur beschränkt und erhebt sich nie über das Niveau des Materiellen; sie ist also, da sie nur sterbliche Objekte wiederspiegelt, sterblicher Natur und ihr Ursprung und Schöpfer ist diese irdische, materielle Welt, über die sie nicht hinauskann nach dem Satze: Kein Wesen kann sich über seinen Schöpfer erheben.

[326]) Aus der auf eine Unsterblichkeit angelegten Natur der einzelnen Funktionen schliesst Vives auf die Unsterblichkeit der Seele überhaupt. — In seinen Schriften betont er verschiedentlich die Anwendung des induktiven Verfahrens, cf. De trad. disc. I. 2 (VI. 249); De causis corr. art III. 3 (VI. 319); De an. et vit. II. 8 (III. 373); de trad. discipl. II. 4 (VI. 296).

[327]) Dieser Gedanke ist nicht original; schon Plato argumentierte: Da die menschliche Seele die Ideen erkennen kann, ist sie ihnen wesensverwandt, nämlich unsterblich. cf. Phaedon c. 25 und 29.

Ebenderselbe Satz weist uns zugleich darauf hin. dass wir den Ursprung der menschlichen Seele in Gott zu suchen haben, dessen Existenz die rationale Seele wohl begreifen kann, dessen Essenz ihr jedoch, solange sie im Körper weilt, verborgen bleibt.

Gott hat die Menschenseele noch über die Kräfte dieser irdischen Natur hinaus geschaffen;[328]) jedoch so, dass dieses einmal am Anfang der Schöpfung vollzogene Wunder sich nun innerhalb des regulären Naturlaufes vollzieht; Gott hat es gleichsam zum Naturgesetze gemacht, nach dem er in die dazu vorbereitete und geeignete Materie über die Kräfte der irdischen Natur hinaus die menschliche Seele hineinlegt. Das Naturgesetzmässige dieses Schaffensaktes Gottes scheint Vives auch die Thatsache zu bezeugen, dass im Ehebruch — also gegen den Willen Gottes — gezeugte Kinder trotzdem von Gott eine lebendige Seele erhalten, da sie, wenn auch gegen das Sittengesetz, so doch nicht gegen das Naturgesetz gezeugt wurden.

Da die Menschenseele von Gott besonders erschaffen wurde, ist sie auch alleiniges Eigentum Gottes, und Gott allein ist es daher, der ihr das Leben, das er ihr gegeben, wieder nehmen kann. Welchen Zweck könnte Gott aber damit verfolgen, die Seele, deren Erschaffung er sich besonders vorbehalten hat, wieder zu vernichten?[329])

Ebenso wie die intellektiven Fähigkeiten der Menschenseele spricht auch im Gegensatz zum appetitus naturalis der Tiere der Wille des Menschen für die Unsterblichkeit seiner Seele. Wie wir schon früher sahen (§ 25), richtet sich der appetitus der Tiere nur

[328]) cf. hierzu Thomas. Sum. theol. I. 118. 2: Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii . . . anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore . . . non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. — Ferner im folgenden Artikel (3): Dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae. — Von der Tierseele dagegen sagt Thomas Sum. theol. I. 118. 1 Recte dicitur . . . animam sensitivam traduci cum semine.

[329]) Vives beachtet nicht, dass er mit dieser Art des Beweises auf einen Dualismus zwischen den beiden selbständig schaffenden Prinzipien Gott und Natur hinauskommt. Der Natur aber ein selbständiges Produzieren ohne Gottes Beihilfe zuzusprechen, liegt nicht in seiner Absicht. Ist nun die ganze Natur von Gott geschaffen, so steht der Anwendung des obigen Satzes auch auf die Totalität der Natur nichts im Wege; der Beweis aber gerade für die Unsterblichkeit der Menschenseele in ihrer Ausnahmestellung zur Tierseele wäre damit entkräftet.

auf das gegenwärtige, sinnenfällige Gute; er entspringt nicht einer verstandesmässigen Beurteilung, sondern einem natürlichen Instinkte. Der Mensch dagegen erkennt, dass das wahrhaft Gute nicht im „Jetzt“ begründet, sondern dem „Einst“ vorbehalten ist. Das Streben nach jener einstigen, ewigen Glückseligkeit hat uns Gott mit der Gabe des Willens tief in unser Herz eingepflanzt, ein Streben, das selbst die nicht verleugnen können, die an eine Unsterblichkeit der Seele nicht glauben wollen und sich dafür in einem berühmten Namen ein Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt zu sichern suchen. Hat uns Gott aber dieses Streben nach der ewigen Seligkeit so unauslöschlich eingepflanzt, so hätte er, ermöglichte er die Erreichung jenes ersehnten Zieles nicht, uns etwas Vergebliches anerschaffen. Das ist aber angesichts des sonstigen zweckvollen Wirkens Gottes ein unvollziehbarer Gedanke, ganz abgesehen davon, dass sich auch sonst eine solche Grausamkeit, die uns das Höchste zeigt, ohne uns zugleich den Besitz dieses Höchsten zu ermöglichen, mit dem Begriffe Gottes nicht verträgt.

Auch die Affekte, die Vives unter den Willen einbegreift, erklären sich für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und bezeugen zugleich die Sterblichkeit des rein sinnlichen Lebens. Die nähere Begründung dieser Behauptung kann Vives nicht geben, ohne die Sinne, den Intellekt und die Affekte zu hypostasieren und jeder dieser seelischen Potenzen ein besonderes Urteilsvermögen zuzusprechen: Macht sich die rationale Seele Gedanken über ihren dereinstigen Untergang — den sogenannten „zweiten Tod“ — so verhalten sich Sinne und Phantasie, wofern sie nur selbst ein möglichst langes, körperliches Leben noch vor sich zu haben glauben, zu diesen Gedanken gänzlich indifferent, die rationale Seele aber gerät in Angst und Verwirrung. Dagegen sträuben sich die Sinne mit aller Macht gegen den Gedanken eines körperlichen Todes, während der Intellekt in normalem Zustande ihrer lacht; darin, dass er in krankhafter Verfassung gleich den Sinnen auch den körperlichen Tod fürchtet, ist keine Gegeninstanz gegen seine Unsterblichkeit zu erblicken; denn offenbar ist dem Urteile des gesunden Intellekts mehr Vertrauen zu schenken. — Auch die Beobachtung, dass der Menschengeist gerade an rein geistigen Objekten die grösste und ungetrübteste Freude empfindet, spricht für seine unsterbliche Natur; stände er auf gleicher Stufe mit den Sinnen, so würde der gleiche Stoff beiden die gleichen Freuden gewähren.

Eine uns schon begegnete Vorliebe für symbolische Ausdeutung[330]) lässt Vives weiter darauf hinweisen, wie der aufrechte Gang und die frei nach oben gerichtete Kopfhaltung des Menschen im Gegensatz zur Körperhaltung der Tiere erkennen lasse, dass der Zweck seiner Bestimmung nicht in dieser irdischen Welt, sondern in einer besseren, jenseitigen zu suchen sei. Wenn der Mensch aber mit so grosser Furcht seiner letzten Bestimmung im Jenseits entgegengehe, so ist die Erklärung dafür in dem unwillkürlichen Widerstreben zu suchen, das wir gegen den Eintritt in uns völlig unbekannte Verhältnisse empfinden.

Auch vom teleologischen Gesichtspunkt aus kann man sich der Unsterblichkeit der Menschenseele nicht verschliessen: Während das Tier seiner seelischen Veranlagung nach hier auf Erden alle Bedürfnisse befriedigt findet, ist dem Menschen im Intellekt eine seelische Potenz gegeben, die in diesem irdischen Leben viel zu wenig verwertet wird und kein ihrer würdiges Feld der Bethätigung findet. Nehmen wir nun die Sterblichkeit der Seele an, so hätte Gott gerade diejenige geistige Potenz, die den Menschen in so hervorragender Weise vom Tiere unterscheidet, vergeblich geschaffen und insofern auch den Menschen selbst, dessen besondere Schöpfung neben dem Tiere dann nicht einzusehen wäre. Ist aber der Mensch, für den die Welt geschaffen ist, der sie allein zu erkennen und mittelst seines vernünftigen Willens zu gebrauchen versteht, vergeblich und zwecklos erschaffen, um wieviel mehr dann auch die ganze Welt![331]) Eine derartige Auffassung vom Dasein ist jedoch unvereinbar mit der Majestät, der unermesslichen Weisheit und Vorsehung Gottes. Eine Vorsehung aber und ein Richteramt Gottes wegzuleugnen, verbietet uns sowohl das Vorhandensein einer Religion bei allen Völkern, selbst bei den auf niedrigster Kulturstufe stehenden, dann aber auch die allgemeine Übereinstimmung aller Menschen in der Wertung sittlicher Begriffe, eine Thatsache, die ohne die Annahme einer göttlichen Vorsehung nicht zu erklären wäre.[332]) Giebt es nun eine göttliche Vorsehung, so müssen wir auch ein jenseitiges Leben postulieren,[333]) in dem die hier oft mit Undank ge-

---

[330]) cf. § 11 Anm. 100 und § 17.

[331]) Der gleiche Gedanke findet sich auch bei Gregor von Nyssa cf. Ritter a. a. O. I. 366.

[332]) cf. Melanchthon XIII. 177. Impossible est casu in mentibus hominum esse et manere discrimen honestorum et turpium.

[333]) Genau so Melanchthon XIII. 176 cum igitur sit providentia, necesse est, sequi aliam vitam, in qua bene sit bonis, et mali suppliciis afficiantur.

lohnten guten Thaten und die auf Erden oft ungestraft gebliebenen Schandthaten ihre gerechte Vergeltung finden.

Das übereinstimmende Zeugnis ferner gerade der gelehrtesten Männer[334]) und die stillschweigende Zustimmung aller, auch der uncivilisiertesten Völker, bekundet die Unsterblichkeit der Seele, während nur die oberflächlichsten Menschen für ihre Sterblichkeit eintreten.[335]) Dazu kommt, dass dem Menschen eine tiefe Sehnsucht nach der Wahrheit eingepflanzt ist, deren Befriedigung nur ein jenseitiges Leben bringen kann. Der Einwurf, warum wir nicht hier schon auf Erden der Fülle der Weisheit teilhaftig würden, nimmt keine Rücksicht darauf, dass die Seele, solange sie mit der Materie des Körpers in so enger Verbindung steht, den vollen Lichtglanz der Wahrheit zu ertragen nicht imstande ist. —

Aber nehmen wir einmal an, es gäbe kein Jenseits und keine Unsterblichkeit, welche Verzweiflung müsste da einen rechtschaffenen Mann überkommen, wenn er nirgends eine Aussicht auf Vergeltung seiner oft mit Undank gelohnten guten Thaten sähe! Denn der Ersatz, den man ihm etwa vorspiegelt durch den Hinweis auf unsterblichen Ruhm im Andenken einer vielleicht dankbareren Nachwelt, ist doch ein sehr problematischer: nicht immer ist die Welt in ihrem Urteil über verdiente Männer gerecht; und, selbst wenn sie ein Verdienst anerkannt hat, so kann die Verbreitung des Nachruhms infolge der Vielsprachigkeit der Welt und des oft entgegengesetzten Urteils der einzelnen Menschen immer nur eine beschränkte sein, davon ganz zu schweigen, dass die sterbliche Seele

[334]) Vives nennt als solche: Pherecydes, Pythagoras, dessen Schüler (!) Socrates, ferner Plato und den Stoiker Zeno. — Über Aristoteles' unklare Stellung zur Unsterblichkeitsfrage beklagt er sich S. 416: De Aristotele, quid senserit, nihil habeo dicere, obscurus est, lubricus, vafer. Auch in der Vorrede lautet sein Urteil über ihn S. 299: more suo tectus est et vafer.

[335]) Auch dieses Argument war schon vor Vives geltend gemacht worden. Vives' älterer Zeitgenosse Petrus Pomponatius erwähnt diese Art des Beweises, um sie zu widerlegen, in seinem zuerst 1516 zu Bologna, dann 1534 in Basel herausgegebenen Tractatus de immortalitate animae cap. XIII: Omnes huius sententiae (sc. mortalitatis animae) sectatores fuerunt et sunt viri impiissimi et scelestissimi, sicut Epicurus ignarus, flagitiosus Aristippus, insanus Lucretius . . . et omnes, quorum conscientia premitur a flagitiosis criminibus; at contra viri sancti et iusti, quorum immaculata est conscientia asseveranter eam (sc. animam) immortalem pronuntiant. — Dass Vives die Schriften des Pomponatius bekannt gewesen sind, wage ich trotz mannigfacher Anklänge nicht zu konstatieren; der Mangel an polemischer Auseinandersetzung mit ihm scheint mir eher einer negativen Entscheidung günstig.

an einem solchen Nachruhm keinerlei Interesse hat. Wie viel tröstender und erhebender ist da die Überzeugung: es giebt eine Ruhestätte, einen Ort der Glückseligkeit, an dem der rechtschaffene Mensch nach allen Sorgen und Mühen dieses Lebens ausruhen kann. Der Gedanke von einem Nirwana aber, einem Nichtmehrsein, als Stätte der Ruhe, erweist seine innere Unmöglichkeit schon durch die Überlegung, dass jemand, der nicht existiert, auch nicht ruhen kann.[336])

Zu der übereinstimmenden Überzeugung gerade der bedeutendsten Gelehrten und des grössten Teiles des Menschengeschlechtes kommt ferner als zu berücksichtigender Faktor die Thatsache, dass alle Tugenden, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, Religiosität etc. die Unsterblichkeit der Seele postulieren. Auf der Seite aber, nach der alle Tugenden neigen, muss auch die Wahrheit zu finden sein. — Dass die Sterblichkeit der Seele von vielen Philosophen verfochten ist, darf uns nicht irre machen: die Wahrheit hat stets weniger Fürsprecher gefunden als ihr Gegenteil.

Leider giebt es auch Menschen, die da meinen, man müsse der Menschheit den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele erhalten, um sie durch die Furcht vor einem jenseitigen Richter zur Tugend zu erziehen. Dann wäre also die Folge, dass sich die Tugend, die doch nie etwas mit der Unwahrheit zu thun haben kann, auf eine grosse Lüge gründete; Gott hätte dann trotz seiner Allmacht zur Verwirklichung seiner Absichten ein Werkzeug dem Teufel entlehnt! Was läge dann näher, als dass die geistig bedeutendsten Menschen die Unwahrheit der Behauptung von der Unsterblichkeit der Seele einsehen und so, frei von der Furcht vor jenseitiger Vergeltung, ein Leben führen würden, das alle Forderungen des Sittengesetzes unbeachtet liesse. Je näher dann also jemand in der Bildung seiner intellektuellen Fähigkeiten dem Ideal des Menschen käme, desto weiter würde er sich in sittlicher Beziehung von diesem Ideal entfernen; je vollkommener jemand wäre, sagt Vives mit einer Verwechselung von ethischer und intellektueller Vollkommenheit, desto unvollkommener, je besser, desto schlechter würde er sein. Damit meint Vives jene Anschauung ad absurdum geführt zu haben.

Die Unsterblichkeit der Seele ist daher, wie die angeführten,

[336]) cf. Melanchthon XIII. 173. Ac paradisus significat non Epimenideum somnum, sed vitam beatam.

leicht noch zu vermehrenden Argumente beweisen, nicht mehr Glaubenssache, sondern Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis.[337])

Einige, die sich den Anschein philosophischer Tiefe geben wollten, meinten eine Vermittelung beider Anschauungen dadurch herbeizuführen, dass sie behaupteten, für den Glauben zwar sei die Seele unsterblich, „im Lichte der Natur" aber sei sie sterblich. Ihnen erwidert Vives: er frage weder nach dem Lichte des Glaubens noch dem Lichte der Natur, sondern einzig und allein nach der Wahrheit; diese werde mit dem wahren Lichte der Natur, mit der Vernunft, erforscht, und sei ihrem Wesen nach eindeutig.[338])

Zum Schlusse wirft Vives noch die Frage auf, wie es komme, dass so viele Erklärungen von Thatsachen des Seelenlebens, die sich auf weniger starke Argumente stützten, dennoch als unbedingt sicher hingenommen würden, während der Menschengeist von der Unsterblichkeit so schwer zu überzeugen sei? Der Erklärungsgrund wird darin zu suchen sein, dass jene Probleme des Seelenlebens den Menschen nicht in dem Masse unmittelbar interessieren, als die für ihn so hochwichtige Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. In dem Widerstreben aber, mit dem sich der Mensch gerade hier der Wahrheit verschliesst, sieht Vives ein Wirken der dem Menschen feindlichen Macht, die sich bemüht, gerade die Wahrheiten, die den Menschen am meisten angehen, in Zweifel zu ziehen.

[337]) Duns Scotus, der darin der modernen Überzeugung näher steht, hatte die Möglichkeit eines apodiktischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele bestritten. cf. Stöckl a. a. O. II. S. 843.

[338]) Ähnlich drückt sich Vives in der Vorrede aus (S. 299): Ego, quae sentiam, tradam explicatius, ad normam non luminis naturalis, quod imperiti somniant, sed veritatis, quae et in natura et supra naturam unica est, non duae.

III. Beurteilung der vivianischen Psychologie.

Für die Beurteilung der vivianischen Psychologie erscheint zunächst die Frage nach der Tendenz der Schrift „de anima et vita" von nicht unwesentlicher Bedeutung.

Vives giebt in der Vorrede (III. 298 ff.) eine eingehende Antwort: Das Motiv seiner psychologischen Studien, heisst es dort, sei die deprimierende Erkenntnis, dass die Wissenschaft der letzten Zeit wie in allen philosophischen Disciplinen, so auch in der Seelenlehre über Resultate, die schon der Antike wohl bekannt waren, nicht hinausgekommen sei. Zwar habe man scheinbar neue Probleme entdeckt und zu lösen versucht; bei Licht besehen sei jedoch das Ganze nicht viel mehr als ein leerer Streit um Worte. Aber auch die Ergebnisse antiker Forschung, die man kritiklos herübernahm, seien in mancher Beziehung nicht einwandsfrei, und die Probleme gerade auch von Aristoteles vielfach missverständlich und zweideutig behandelt. So habe er sich denn veranlasst gegesehen, durch eigene Studien die so lange vernachlässigte psychologische Forschung wieder neu zu beleben.

Die Absicht, in der Vives seine Seelenlehre schrieb, kennzeichnet sich also deutlich durch das Bestreben, der psychologischen Wissenschaft durch Hinausgehen über die bisherigen Resultate neue Bahnen zu weisen.

Der Kritik erwächst daraus zunächst die Aufgabe, festzustellen, inwieweit dies Ziel erreicht worden ist. —

War die autoritative Macht, mit der Aristoteles besonders auch durch die Vermittelung des thomistischen Systems der mittelalterlichen Wissenschaft a priori die Resultate diktierte, zu Anfang des XVI. Jahrhunderts nicht mehr so unerschüttert wie ehedem — man denke z. B. an die Reformierung der Logik durch Laurentius Valla —

so behaupteten aristotelische Theorien doch gerade in psychologischen Fragen am längsten und auch am reinsten das Feld. Ein Blick in die psychologische Litteratur um 1540 mag den Beweis liefern. Von Interesse sind hier die Werke Melanchthons und des sonst kaum genannten Gelehrten Veit Amerbach, der eine Zeitlang als Professor mit Melanchthon zusammen an der Wittenberger Universität wirkte, dann aber infolge einer Meinungsverschiedenheit über die aristotelische Definition der Seele mit Melanchthon in einen so erbitterten Streit geriet, dass er in der Folge Wittenberg verliess und wieder katholisch wurde. Die wissenschaftliche Tendenz beider Männer ging, wie schon der Ernst des Streites zeigt, dahin, weniger eigene Forschungen zu bieten, als den wahren, echten Aristoteles, befreit von den Entstellungen mittelalterlicher Kommentatoren, der Wissenschaft zurückzugeben und auf diesem nun wieder freigelegten, starken Fundamente weiterzubauen. Dass Melanchthon bei diesem Renovationsverfahren gerade in der Kardinalfrage, der Frage nach dem Wesen der Seele, einen Fehlgriff that und veranlasst durch Cicero (Tuscul. Disput I. 10. 22) die Seele fälschlicherweise als ἐνδελέχεια (= continuata motio) definierte, fällt für seine prinzipielle Stellung zu Aristoteles nicht ins Gewicht; meinte er doch die genuin aristotelische Definition wiederzugeben. Ohne weitere Skrupel wird so ein Resultat antiker Forschung herübergenommen und, da sich bei Aristoteles eine ausdrückliche Äusserung für die Unsterblichkeit der individuellen Seele nicht aufzeigen liess, durch die mit Belegstellen aus dem Alten und Neuen Testamente gestützte, kirchliche Definition der Seele als eines unsterblichen Geistes zurechtgestutzt.

Deutlicher noch tritt das „iurare in verba magistri“ bei Amerbach hervor, der in seiner 1542 erschienenen Psychologie mit gereizter Opposition gegen Melanchthon die Entelechiendefinition verfocht; mit ausdrücklichen Worten verzichtet er von vornherein auf eigene Forschung und bekennt sich unter Ablehnung jeglicher Verantwortung geradeheraus als Interpret aristotelischer Theorien.[a])

Mit einer derartigen schwächlichen Verzichtleistung auf eigenes Können kontrastiert Vives' wissenschaftlicher Standpunkt aufs schärfste. Eigene Forschung, nicht nur Beschränkung auf Aristoteles, schweigende Betrachtung der Natur statt hochtönender, inhaltsleerer Disputationen und nichtssagender dialektischer Spitzfindigkeiten: das ist seine Devise.[b]) Und konsequent entwickelt sich daraus sein Prinzip für die Methode der Seelenforschung: a priori können wir, etwa auf dialektischem Wege, über das Wesen der Seele, das sich jeder unmittelbaren Kenntnisnahme entzieht, nicht das Geringste ausmachen; den einzigen Anhalt für die Bestimmung des Seelenbegriffs bieten nur die empirisch konstatierbaren, dem Auge des Forschers allein zugänglichen Äusserungen der Seele. Diese sind daher zunächst Gegenstand erfahrungsmässiger Untersuchung, und von hier aus wird dann das Wesen der Seele zu definieren sein. Das Licht, das dem Gelehrten auf den dunklen Wegen der Seelenforschung leuchtet, ist im Gegensatz zu der Theorie von der doppelten Wahrheit einzig und allein die Vernunft. Nur was sie als Resultat anerkennen kann, darf ein wissenschaftliches Gewissen befriedigen; zwei sich widersprechende Theorien gleichzeitig zu Recht bestehen zu lassen mit der sophistischen Klausel, dass, was dem Glauben Gewissheit sei, trotzdem vor dem Tribunal der Vernunft als unhaltbar verurteilt werden könne, widerspricht einem Grundgesetze der Vernunft, die mit zwingender Notwendigkeit die Eindeutigkeit jeder Wahrheit verlangt. —

So formuliert sich das Prinzip, mit dem Vives an die Lösung psychologischer Probleme herantritt. Rein äusserlich bringt er es schon darin zum Ausdruck, dass die Erörterung über den Begriff der Seele nicht in dogmatischer Form, wie z. B. bei Melanchthon gleich an den Anfang der Untersuchung gesetzt wird, sondern erst der Besprechung der einzelnen Äusserungsformen der Seele folgt.

Die nachdrückliche Forderung einer empirischen Methode für die psychologische Forschung und damit zusammenhängend die prinzipielle Ablehnung eines sich auf Autoritäten berufenden Dogmatismus konstituieren Vives' für die Seelenwissenschaft grundlegendes Verdienst, das ihm als Begründer der empirischen Psychologie einen dauernden Ehrenplatz in der Geschichte der Seelenforschung sichert.

Wie steht es nun aber mit der Anwendung des so klar fixierten, empiristischen Prinzips? Hat es in Vives' Hand eine fruchtbare, methodisch konsequente Durchführung gefunden? — Schon in der

a) cf. Amerbach a. a. O. p. 332. Hoc (nämlich die Definition der Seele als ἐντελέχεια) sie quis non intelligit, Aristotelem culpet, qui ita docuit, non me, qui repeto et interpretor eius doctrinam.

b) cf. besonders Lib. V. de causis corruptarum artium.

Darstellung wurde darauf hingedeutet, dass die Antwort, überschauen wir das Ganze der uns gebotenen Leistung, in negativem Sinne ausfallen müsse. Nur zum Teil können wir Vives das anerkennende Zugeständnis einer wirksamen Anwendung seiner empirischen Forschungsmaxime machen.

Mehrere Momente sind es, die Vives hinderten, auf der von ihm richtig erkannten Grundlage weiterzubauen. Ganz in scholastischer Tendenz unter dem Drucke der Autorität eines Aristoteles und Thomas von Aquino erzogen, besitzt er zu wenig die Rücksichtslosigkeit des reformatorischen Denkers, als dass er sich mit radikalem Entschlusse überall von althergebrachten Meinungen emanzipiert und so genügend freies Feld zu unbeeinflussten, selbständigen Untersuchungen gewonnen hätte. Unterstützt wird dieser vielfach hervortretende Mangel an Unabhängigkeit durch einen den meisten Humanisten gemeinsamen Zug ins Universale, Encyklopädische, der ihm die gründliche, eindringende Beschäftigung mit einer Disciplin, in der er dann Bedeutendes hätte leisten können, zur Unmöglichkeit macht. So ist es denn eine unausweichliche Konsequenz, dass bei einem sonst brauchbaren Forschungsprinzip der Mangel an einer sich selbst erarbeiteten realen Grundlage es vielfach zu den erwarteten Resultaten nicht kommen lässt. Das gilt besonders von den Partien, in denen das Physiologische stark in den Vordergrund tritt. Hier fehlt es an jedem Versuch eigener Forschung; und so bleibt Vives kein anderer Ausweg, er sieht sich genötigt, nun doch zur Antike zurückzugreifen und als Surrogat für eigene Untersuchungen Aristoteles' Theorie von den vier primären Qualitäten und Galens Pneuma- und Säftelehre ohne weitere Bedenken herüberzunehmen. Demgemäss bieten die Abschnitte über die vegetative und sensitive Seele, die Erörterungen über den Schlaf, den Traum, die Länge der Lebenszeit, den Tod, auch die rein physiologischen Partien in den Kapiteln über das Gedächtnis und die geistige Veranlagung nichts von Bedeutung, was nicht schon bei Aristoteles oder Galenos nachzuweisen wäre. —

Beschränkte sich die Unselbständigkeit unseres Autors nur auf das Gebiet des Physiologischen, so wäre der Nachteil für das Ganze seines psychologischen Systems vielleicht noch nicht unausgleichbar; die physiologischen Partien würden dann als ein in sich abgeschlossener Teil die Durchführung einer selbständigen, empirischen Untersuchung auf rein psychologischem Boden noch nicht zur Unmöglichkeit gemacht haben. Vives fehlt es aber auch hier an

der rücksichtslosen, gerade auf das Ziel losgehenden Energie und Zähigkeit des Denkens, die ihm ein unbeeinflusstes Urteil und einen freien, von der Tradition nicht getrübten Blick gewahrt hätten. Zu empfänglich für fremde Anregungen folgt er gern einer durch grosse Belesenheit genährten Neigung zum Eklektizismus, die ihn nur zu leicht in Versuchung bringt, von der eingeschlagenen Bahn abzugehn. So kann es geschehen, dass bisweilen zwei verschiedene Theorien unvermittelt nebeneinander hergehen, wie wir es z. B. in seiner Theorie der Zeugung und der Sinneswahrnehmung konstatieren konnten, wo Aristoteles und Galenos bezw. Aristoteles und Demokrit gleichzeitig zu Worte kommen, ohne dass der Versuch einer Ausgleichung gemacht wird. Am deutlichsten vielleicht tritt dieses Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Hypothesen, mit denen dann noch das Prinzip der eigenen Forschung in Widerspruch gerät, in der Bestimmung des Seelenbegriffs hervor. Hier wird der Mangel eines straffen Denkens am meisten fühlbar: Nachdem Vives eben noch mit Nachdruck auf die Notwendigkeit einer empirischen Untersuchung der Seelenfunktionen für die Bestimmung des Begriffs der Seele hingewiesen hat, beginnt er seine Erörterungen über die Seele trotzdem mit allgemeinen, metaphysischen Spekulationen, von denen aus er das Wesen der Seele zu bestimmen hofft. Wir glauben zuerst, aristotelische Theorien, freilich in vergröberter Form, zu vernehmen, wenn Vives unter Einführung des Begriffs der ἐνέργεια, den er in lateinischer Übersetzung mit „effectio" wiederzugeben meint, ausführt, Gott habe aus der starren Materie mittelst der Effektionen die Welt erschaffen. In der Anwendung dieser Spekulation auf die Seele, die nun als „effectio" ihres Körpers erscheint, verliert jedoch der Effektionsbegriff vollständig sein auf den ersten Blick aristotelisches Gepräge; die effectio „Seele" gewinnt vielmehr in platonisierender Weise die Gestalt einer immateriellen Substanz, die mit der Materie des Körpers durch Medien in Verbindung tritt; eine Hinneigung zu Plato verrät sich auch darin, dass der Seele zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, aber doch in stillschweigender Voraussetzung (cf. Anm. 280 und § 30) Präexistenz zugesprochen wird. — Wie steht es aber bei dieser Tendenz zu einem in aristotelische Terminologie gekleideten Platonismus mit der Durchführung seiner eigenen empirischen Methode? Ein klein wenig kommt auch diese zunächst in der ersten Definition der animalischen Seele zu ihrem Recht, wenn nun diese platonische Seelensubstanz mit Rückbeziehung auf ihre Äusserungsform

als die Kraft bestimmt wird, durch die der Körper lebt. Auf eine eingehendere Definition sieht sich Vives durch die vorher erörterten Funktionen der animalischen Seele nicht hingewiesen! — Etwas konsequenter verfährt er bei der Bestimmung des Wesens der rationalen, menschlichen Seele. Freilich, auch hier sind es zunächst nicht die Äusserungsformen der menschlichen Seele, von denen aus, wie Vives ursprünglich will, der Seelenbegriff bestimmt wird. Ein teleologischer Gesichtspunkt ist ausschlaggebend. Nicht: wie äussert sich die rationale Seele? sondern: worauf ist sie angelegt? — das ist zunächst die Frage, deren Beantwortung den Stützpunkt für die Definition abgiebt. Die menschliche Seele ist auf eine ewige Glückseligkeit mit sich bringende Vereinigung mit Gott angelegt; also, schliesst Vives, muss sie von einer Substanz sein, die einer solchen Vereinigung fähig ist. Erst in der näheren Bestimmung dieser Substanz — denn dass die Seele eine Substanz sein müsse, ist für Vives nicht näher zu beweisendes Dogma — tritt endlich deutlicher die Rückbeziehung auf die Äusserungsformen der rationalen Seele als Intellekt und Wille hervor: die Seele muss fähig sein, Gott zu erkennen und zu lieben. — Aber der theologisch-dogmatische Gesichtspunkt lässt es hier zur vorurteilslosen Durchführung der rein empirischen Methode nicht kommen. —

Dass ein solches Zusammenwirken platonischer, aristotelischer und kirchlich-dogmatischer Elemente einer widerspruchsfreien Fassung des Seelenbegriffs nicht förderlich ist, liegt auf der Hand. Es sei kurz auf einige Schwierigkeiten hingewiesen. Wie wir sahen, war die animalische Seele von Vives als „effectio“ ihres Körpers definiert. Da nun die rationale Seele die animalische in sich begreifen soll, so ist auch die rationale Seele, soweit sie die animalische in sich befasst, als „effectio“ des menschlichen Körpers zu bezeichnen. Berücksichtigen wir nun, dass die aristotelisierende Fassung des Effektionsbegriffes Vives notgedrungen auch jedem Körper der anorganischen Welt eine „effectio“ zusprechen lässt, so erhebt sich die Frage, wie denn das Verhältnis der Seele, als „effectio“ des menschlichen Körpers, zu derjenigen „effectio“ zu denken sei, die nach Vives' Anschauung auch dem toten Körper noch innewohnt. Vives bleibt uns, da er das Problem gar nicht empfunden zu haben scheint, die Antwort schuldig. Ebensowenig wird die Schwierigkeit, die sich aus der Unterscheidung mehrerer Seelen ergiebt, in befriedigender Weise gelöst: Ob der vegetativen und sensitiven Seele im Menschen neben der rationalen eine Art selbständiger Existenz zuzusprechen

sei — diese Frage wird zwar im Gegensatz zu Melanchthons Anschauung, der die Möglichkeit mehrerer Seelen im Menschen nicht unbedingt in Abrede stellen will (cf. Anm. 160), aus empirischen Gründen entschieden verneint (cf. § 14); jedoch fehlt es an jedem Versuch, diese postulierte Einheit der rationalen Seele nun auch theoretisch vorstellbar zu machen.

In die Verlegenheit, hier eine Lösung geben zu müssen, wäre Vives indes nicht geraten, hätte er nicht von der scholastischen Psychologie die unglückliche Erbschaft des Potenzenschemas angetreten. Eingeschnürt in die starren Formen dieses schwerfälligen, jeder freien Bewegung hinderlichen Schemas ist Vives von vornherein die Möglichkeit einer selbständigen, nur den Thatsachen nachgehenden Forschung genommen. Eine subtile, bis ins Einzelnste gehende, reinliche Unterscheidung und Klassifizierung der vielen „Funktionen“ und Unterfunktionen und ihrer einzelnen Akte, statt eine genaue wissenschaftliche Erklärung psychischer Vorgänge zu geben, das war die Versuchung, die durch eine Anwendung des Potenzenschemas besonders nahegelegt wurde, und der Vives, wie es kaum anders möglich war, erlag. So finden wir denn auch in seiner Psychologie die Vorherrschaft der mechanistischen vor der organischen Auffassung, die starre, nichtssagende Konstatierung einer grossen Anzahl selbständiger Funktionen und Kräfte statt einer pragmatischen Ineinanderarbeitung der vielen Bethätigungsformen der Seele zu einem einheitlichen, lebensvollen Ganzen. — Der auf das Einzelne geheftete Blick verliert so schliesslich die Übersicht über die Allgemeinheit und ist nicht mehr imstande, in den vielen säuberlich voneinander getrennten Kräften und Funktionen das ihnen Gemeinsame zu erkennen. Am deutlichsten tritt dies für den Akt der Perzeption hervor, den Vives, dem Zwange des Potenzenschemas nachgebend, in die drei Funktionen der imaginatio, der simplex intelligentia und der vis apprehendens des Gedächtnisses zerlegt; ebenso werden phantasia, als die dem Verstande des Menschen analoge geistige Potenz der Tiere, und vis aestimativa, Denken und Urteilen als streng gesonderte, für sich bestehende Funktionen registriert. Und so liessen sich noch eine ganze Reihe selbständiger Funktionen und Unterfunktionen aufzählen, deren jede gewissenhaft als besondere Kraft der Seele gekennzeichnet wird. Natürlich gelingt es Vives auf diese Weise nicht, die einfachen Grundformen seelischen Lebens klar herauszu-

arbeiten und so auch die Einheitlichkeit des Seelenlebens besser begreiflich zu machen.

Die Konsequenzen, die sich aus einer so übertrieben klassifizierenden, das Seelenganze gleichsam anatomisch zerstückelnden Behandlung der Psychologie ergaben, wirkten in gleicher Richtung einer Zusammenfassung der vielen Funktionen zu einer organischen Einheit der Seele entgegen: Die im scholastischen Schema scharf gegeneinander abgegrenzten Potenzen lassen sich nun in der näheren Ausführung nicht so ausschliesslich für sich gesondert behandeln, da die einzelne Potenz nicht, wie es das Schema will, für sich existierend gedacht werden kann, sondern die lebensvolle Wechselwirkung mit allen anderen voraussetzt. Einem solchen Organismus werden aber die toten Formen des Schemas nicht gerecht, und es bleibt nun kein anderer Ausweg: die einzelne Potenz erscheint inkonsequenterweise zugleich auch mit den Funktionen anderer Potenzen begabt und bildet so schliesslich eine Art Einzelseele, sie wird zur Hypostase. — Es genügt hier auf die Erörterungen im darstellenden Teil Bezug zu nehmen. Dort sahen wir, wie dem vom Denken streng separierten Urteilsvermögen zugleich Denkthätigkeit, und andererseits dem Denken gleichzeitig Urteilskraft zugeschrieben wurde. Ähnliche Inkonsequenzen begegnen uns in den Erörterungen über den Willen und den Verstand. So heisst es zwar: der Wille vermag an sich nichts, er bedarf stets eines ihm vom Verstande gezeigten Zieles; trotzdem erscheint dann aber der Wille in bildlicher Bezeichnung als ein Fürst, der, seine Selbstherrlichkeit in ein recht deutliches Licht zu setzen, alle Vorschläge des Verstandes in einer Anwandelung von Eigensinn abweist. In der gleichen Weise führt der Verstand das Dasein einer Hypostase, wenn ihm die Möglichkeit einer selbständigen, nicht vom Willen getriebenen Aktion zugesprochen wird. Ebenso werden im Kapitel über die Unsterblichkeit der Seele die Affekte und die Sinne als mit eigenem Urteilsvermögen ausgestattet vorgestellt. — So fällt denn die eine rationale Seele des Menschen durch die Hypostasierung der Potenzen gleichsam in mehrere kleinere Seelen auseinander, deren jede für sich eine Art Bewusstsein besitzt. Dass es aber bei einer solchen decentralisierenden Zersplitterung der Seeleneinheit zu einer Theorie des Selbstbewusstseins nicht kommen konnte, bedarf nur eines Hinweises.

Für das Ganze seines psychologischen Systems ist Vives also die Durchführung seiner empirischen Methode, deren konsequente Anwendung ihn wohl von der Unbrauchbarkeit des scholastischen

Potenzenschemas überzeugt hätte, nicht gelungen; glücklicher ist er dagegen in der Detailmalerei gewesen. Hier vertiefte das in seiner Charakteranlage begründete Interesse für Fragen des praktischen Lebens die psychologische Untersuchung. Mit besonderer Vorliebe hat Vives daher gerade diejenigen Gebiete des Seelenlebens behandelt, die eine Abzweckung in pädagogischer oder ethischer Tendenz gestatteten: das Gedächtnis, die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit der Seele. — Ein eingehenderes Interesse bringt er namentlich den Fragen des Gedächtnisses entgegen. Bietet auch hier der physiologische Unterbau bei seiner galenischen Herkunft nichts Beachtenswertes, so ist doch gerade dies Kapitel mit seinen vielen Erfahrungsbeispielen geeignet, Vives' empirisches Interesse in ein helles Licht zu stellen. Hier gelingt es ihm von mehreren mit scharfem Auge an sich selbst gemachten Beobachtungen auf induktivem Wege das Gesetz der Ideenassociation in einer Form zu abstrahieren, an der selbst die neueste Psychologie nichts Wesentliches zu ändern haben würde. [c])

Zur Lösung des Problems der Willensfreiheit hat Vives dagegen, wie die Darstellung nachzuweisen versucht hat, nichts Originales beigetragen, vielmehr die schwierige Frage eher noch durch eine unglücklich zweideutige Fassung des Begriffs des Guten verwirrt. Dennoch sind die Erörterungen dieses Abschnittes im einzelnen für die Beurteilung unseres Autors nicht ganz belanglos. Gestützt auf eine irrtümliche Auslegung der arabischen Kommentatoren des Aristoteles war es eine allgemein verbreitete Anschauung des Mittelalters und auch noch der Übergangszeit, dass die Konstellation der Gestirne einen entscheidenden Einfluss auf die Körperkonstitution und damit indirekt auch auf die geistige Veranlagung des Menschen habe. Selbst Melanchthon und der sonst so frei denkende Italiener Petrus Pomponatius waren eifrige Anhänger dieser Theorie. [d]) Da

---

c) Vives spricht das allgemeine Gesetz der Association in folgender Form aus: Sind zwei Eindrücke von der Phantasie einmal zugleich erfasst, so pflegt das Auftauchen des einen auch das Auftauchen des andern zur Folge zu haben (cf. § 17). Es sei hier zum Vergleich der Wortlaut des Associationsgesetzes, wie ihn Rehmke in seinem Lehrbuch der allgem. Psychologie (Hamburg 1894. S. 286) fixiert, hergestellt: Wenn eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit dem Inhalte nach einer früheren gleich ist, so ist der Inhalt einer anderen Bewusstseinsbestimmtheit, welche mit der früheren in einer Einheit dem Bewusstsein gegeben war, vorstellbar.

d) cf. die Worte Melanchthons in seinen „initia doctrinae physicae" C. R. XIII. 331: diximus fatum physicum vocari stellarum positum, qui vel in elementis,

ist es denn von Interesse, zu konstatieren, dass sich Vives von derartigen allgemein verbreiteten Vorurteilen seiner Zeit völlig emancipiert und den Gedanken einer siderischen Determination des Körpers und damit auch der Seele entschieden zurückweisst.

Auch in der Behandlung der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ist ein Fortschritt gegenüber der mittelalterlichen Methode der Beweisführung nicht zu verkennen. Glaubte die scholastische Gelehrsamkeit mit der Spekulation über die unteilbare und daher unzerstörbare Substanz der Seele ein Hauptargument für ihre Unsterblichkeit beigebracht zu haben, so spricht sich in Vives' Verzicht auf diese Art der Beweisführung schon deutlich die Erkenntnis ihrer Unhaltbarkeit aus. Ebensowenig scheint es Vives' wissenschaftlichem Bewusstsein angängig, die Unsterblichkeit der Seele etwa wie Melanchthon[e]) mit Aussprüchen des Alten oder Neuen Testamentes zu erhärten. Getreu seiner empirischen Methode geht er vielmehr (cf. § 33) wieder von den Äusserungsformen der Seele aus und sucht, ähnlich wie zweieinhalb Jahrhunderte später Kant in seinem kosmologischen Beweise aus der Analogie der Natur, nachzuweisen, wie Intellekt und Wille, denen das Diesseits keine Befriedigung bietet, ein Leben nach dem Tode postulieren. Dazu scheint ihm auch das schon von der Scholastik in diesem Sinne verwertete moralische Bedürfnis der Seele nach einer den Undank und die Irrtümer des Diesseits ausgleichenden gerechten Vergeltung auf ein jenseitiges Fortleben hinzuweisen. Wenn wir nun freilich bei Vives die klare Erkenntnis der Unmöglichkeit eines apodiktischen Unsterblichkeitsbeweises nicht voraussetzen dürfen, und wenn auch in der Beweisführung manche rhetorische Phrase mit unterläuft, so wird ihm doch das Verdienst stets ungeschmälert bleiben, zum ersten Male vor Kant den, wenn auch unvollkommenen, Versuch einer sich auf das innerste Wesen der menschlichen Vernunft berufenden Argumentation für die Unsterblichkeit gemacht zu haben.

---

vel in animantium corporibus causa est certarum qualitatum. — Auch Petrus Pomponatius führt im XII. Kapitel seiner Schrift: „de naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus" die geistige Disposition des Menschen auf die Konstellation der Gestirne zurück und glaubt z. B., dass unter einer bestimmten Konstellation geborene Menschen imstande sein könnten, den Naturgewalten zu gebieten oder Krankheiten zu heilen oder auch Menschen in Tiere zu verwandeln.

e) cf. Corp. Ref. XIII. S. 173 ff.

Mit einigen Worten sei noch kurz einer Wandelung gedacht, die sich durch Vives in der Stellung der Psychologie als Wissenschaft anzubahnen scheint. Hatten Thomas von Aquino und die anderen grossen Scholastiker mit ihrer Psychologie zunächst wesentlich die Tendenz, den Menschen in ihre grossen theologisch-dogmatischen Systeme widerspruchslos zwischen die beiden Pole Gott und Materie einzugliedern, so beginnt seit Vives' Anregung zur empirischen Forschung die Seelenwissenschaft für sich allein dem Forscher ein eigenes Interesse abzugewinnen: die Psychologie kündigt der Theologie den Dienst auf und fängt an sich als selbständige Disciplin zu konstituieren.

Fassen wir zum Schluss das Ergebnis unserer Ausführungen in kurzen Worten zusammen.

Im Gebiete der Psychologie hat Vives als erster den Kampf gegen den Scholastizismus dadurch erfolgreich eröffnet, dass er der Seelenforschung durch die nachdrückliche Forderung der empirischen Methode den Weg wies, auf dem sie allein zu brauchbaren Resultaten gelangen konnte.[f]) Sein Werk „De anima et vita" bezeichnet in dieser Hinsicht den Anfang einer neuen Ära in der Geschichte der Psychologie. An einer widerspruchslosen Durchführung seines epochemachenden Prinzips für das Ganze seiner Psychologie hindern ihn indes ein vielfach hervortretender Mangel an straffem Denken und klarer Begriffsbildung sowie ein universalistischer Zug seines Geistes, der es zu einem allseitigen, durchdringenden Studium psychologischer Fragen nicht kommen liess, sondern einem inkonsequenten Eklektizismus Thür und Thor öffnete. Im einzelnen hat er jedoch mit Glück den Weg der Erfahrung betreten und namentlich durch die Fixierung des allgemeinen Gesetzes der Ideenassociation die psychologische Forschung um ein wichtiges Resultat bereichert. In der Emancipation von Vorurteilen, die, wie z. B. die Annahme eines siderischen Einflusses auf die Körperkonstitution

---

f) Meine Nachforschungen nach einem dokumentarisch nachweisbaren Einfluss der vivianischen Psychologie auf die Folgezeit haben zu keinem positiven Resultate geführt. Am wahrscheinlichsten wäre noch eine Benutzung von seiten Bacons gewesen, da Vives' Schriften in England nicht unbekannt waren (sein Werk „de disciplinis" z. B. wurde noch 1612 in Oxford neu aufgelegt). Indessen lässt sich, da Vives von Bacon nirgends citiert wird, auch Bacons empirische Tendenz einer Erklärung durch die Annahme einer Lektüre vivianischer Schriften nicht bedarf, nichts Bestimmtes ausmachen. Auch Descartes scheint mit der vivianischen Psychologie nicht bekannt gewesen zu sein. cf. R. Pade a. a. O. S. 41 f.

des Menschen, einer selbständigen, sachgemässen Forschung gefährlich werden mussten, ist er seiner Zeit weit voraus. Mit seinem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die er als ein Postulat aus dem Wesen der menschlichen Vernunft ableitet, antizipiert er geradezu Kantische Gedanken. Endlich hat er durch die angestrebte Befreiung der psychologischen Forschung von der Einengung, die eine theologisch-dogmatische Orientierung notwendig mit sich bringen musste, die Konstituierung der Psychologie als selbständiger Wissenschaft angebahnt.

BERLINER BUCHDRUCKEREI-ACTIEN-GESELLSCHAFT, SETZERINNEN-SCHULE DES LETTE-VEREINS

Litteratur.

Joannis Ludovici Vivis opera omnia ed. a Gregorio Majansio. 8 Bde. Valentiae 1782—1790.

Vivis Epistulae. Antwerpen 1556.

Jacob Wychgram, Ausgewählte Schriften des Joh. Ludw. Vives. Wien u. Leipzig 1883.

Kaiser, J. L. Vives' pädagogische Schriften. Freiburg 1896.

Kaiser, J. L. Vives. Artikel im histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. 15. 1894.

Heine, Ausgewählte pädagogische Schriften des J. L. Vives. Leipzig 1881.

A. Lange, Artikel: Vives in K. A. Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- u. Unterrichtswesens. Bd. 9. S. 776—851. Leipzig 1887.

R. Pade, Die Affektenlehre des Vives. Dissertation. Münster 1893.

Eulitz, der Verkehr zwischen Vives und Budaeus. Erlanger Dissertation 1897. Abgedruckt im Bautzener Schulprogramm 1897.

F. Kuypers, Vives in seiner Pädagogik. Dissertation. Kiel 1897.

J. Namèche, Mémoire sur la vie et les écrits de Jean-Louis Vives. Bruxelles 1840/41.

M. Paquot, Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas. Tom. I. Louvain 1765.

Nicéron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Tom. XXI. Paris 1733.

Biographie universelle ancienne et moderne. Bd. 43. Paris.

Thomas Pope-Blount, Censura celebriorum autorum. Londini 1690.

Nicolaus Antonius, Bibliotheca hispana. Tom. I. Romae 1672.

F. A. Carus, Geschichte der Psychologie. Nachgelassene Werke. Bd. III. Leipzig 1808.

Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1880/84.

Dessoir, Geschichte der neueren Psychologie. Berlin 1898.

Stoeckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. Mainz 1864—66.

C. Werner, Der hlg. Thomas von Aquino. 3 Bde. Mainz 1859.

Huber, Die Philosophie der Kirchenväter. München 1859.

J. Storz, Die Philosophie des hlg. Augustinus. Freiburg 1882.

W. Heinzelmann, Augustins Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele. Erfurt 1894. (Abgedruckt in den Jahrbüchern der Königl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge. Heft XX.)

Stigler, Die Psychologie des hlg. Gregor von Nyssa. Regensburg 1857.

J. Rupp, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig 1834.
Knauer, Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie. Wien 1885.
Kaufmann, Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter. (Abgedruckt im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest 1881—84.)
Aristotelis opera omnia. Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften rec. Bekker. 2 Bde. Berlin 1831.
Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. II. Teil. 2. Abt. Leipzig 1879.
Volkmann, Die Grundzüge der aristot. Psychologie. Abhandlg. der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Prag 1859.
Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Kirchheim 1867.
Cl. Bäumker, Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen. Leipzig 1877.
Kirchmann, Übersetzung und Commentar zu Aristoteles' drei Büchern: Über die Seele. (ed. in der Philos. Bibliothek).
Galeni opera omnia ed. Kühn. Leipzig 1822 ff.
Amerbach, De anima Libr. IIII. Basileae. Per Joannem Oporinum.
Ph. Melanchthonis opera ed. Car. G. Bretschneider. Halis Saxonum 1846. (Band XIII. des Corpus Reformatorum.)
J. Rump, Melanchthons Psychologie. Jenaer Dissertation. Kiel 1897.
Buhle, Geschichte der Philosophie. Göttingen 1801.
Ritter, Die christliche Philosophie. Göttingen 1858/59.
Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1896 ff.
M. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Leipzig 1887.
Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg 1892.
Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft. Berlin 1863.
C. Sprengel, Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. Band III. Halle 1827.
Lange, Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1882.
Steger, Platonische Studien. Bd. III. Platon. Psychologie. Innsbruck 1872.
Volkmann, Lehrbuch der Psychologie. 2 Bde. Köthen 1894/95.
Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im XV. u. XVI. Jahrhundert. (Im Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 4 u. 5.)
Migne, Patrologia graeco-latina Bd. 44. und patr. latina Bd. 42.
Schaumann, Dissertatio de J. L. Vive philosopho praesertim anthropologo. Halae 1762. (Diese in Langes Artikel citierte Abhandlung stand mir nicht zur Verfügung.)

Lebenslauf.

Der Verfasser vorliegender Abhandlung, Gerhard Werner Theodor Hoppe (evang.), wurde am 24. August 1878 als Sohn des Pastors Theodor Hoppe und dessen Gattin Elise geb. Reupsch zu Berlin geboren. Von Ostern 1887—Ostern 1889 besuchte er, nachdem er den ersten Unterricht in der Möbiusschen Privatschule zu Nowawes b/Potsdam erhalten hatte, das Realgymnasium zu Potsdam, um Ostern 1889 in die Quinta des Viktoriagymnasiums zu Potsdam überzutreten. Ostern 1897 verliess er mit dem Reifezeugnis das Gymnasium und bezog, um Theologie zu studieren, die Universitäten Berlin (S.-S. 1897 und W.-S. 1897/98), Tübingen (S.-S. 1898) und Greifswald (W.-S. 1898/99 und S.-S. 1899). Seit dem Wintersemester 1899/1900 ist er wieder an der Berliner Universität immatrikuliert.

UNIVERSITY

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010690174

878V832 DZ8

~~0428760~~
878.V832
DZ8

MAY 1 0 1996